LIBRO DEL COHELET

IL LIBRO
DEL COHELET

VOLGARMENTE DETTO ECCLESIASTE

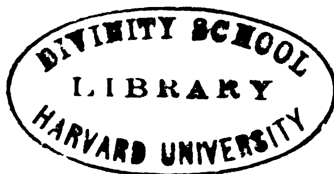
TRADOTTO DAL TESTO EBRAICO

CON INTRODUZIONE CRITICA E NOTE

DI

DAVID CASTELLI

PISA
TIPOGRAFIA NISTRI
1866
a spese dell'Autore



AL CHIARISSIMO PROFESSORE

FAUSTO LASINIO

Se oggi questo mio lavoro vede la luce, in gran parte io debbo ripeterlo da lei, che con tanta bontà e amicizia ha voluto ad esso incoraggiarmi, e infondermi forza e lena, quando più io era scorato dal porvi incominciamento, e, incominciatolo, dal proseguirlo. Però mi permetta che al nome di lei sia indiretto, e sotto l'egida di quello possa trovare quel favore, che per sè stesso non meriterebbe; o almeno evitare quella

disapprovazione, alla quale per sè solo si troverebbe esposto. Tanto più che nella nostra Italia non sono molti i lavori di critica biblica, e scarsi anzi gli studj in questa proseguiti con quella libertà di esame che si applica ad ogni altro ramo dello scibile. La Bibbia non è più ai giorni nostri, o almeno più non dovrebbe essere, soltanto un soggetto di religiosa polemica, o di teologica controversia: è un monumento storico dell'antichità che devesi, a mio credere, esaminare e studiare con quello stesso procedimento di analisi e colla stessa indipendenza, che si usa per i Vedas e per il Mahabharata, per il Zendavesta, per l'Iliade, per il Corano, e per l'Edda; e solo con tanto più d'amore e di sollecitudine, in quanto che contiene le fonti o mediate o immediate della religione di tutti i popoli che per la scienza e la civiltà governano il mondo, e però presenta a noi

tanta maggiore importanza. Nella dotta Germania, in Inghilterra, e in parte anco in Francia è questo l'intendimento col quale da molti si fanno gli studj di critica biblica; ma nella patria nostra (è forza pur dirlo, e non seguire riguardo a noi stessi una puerile adulazione) come in ogni genere di disciplina, così anche in questa siamo oggi di molto rimasti addietro alle più colte nazioni dell'Europa. Se scusabile in alcuna parte questa nostra negligenza era stata per addietro, a cagione dello stato politico della penisola, oggi assolutamente non lo è più; e letteratura di vuota poesia che imita e non crea, o di pavoneggiata prosa che ciarla e non ragiona, non è letteratura da popolo che vuole chiamarsi libero e forte, e sedere sugli scranni dell'Anfizionato Europeo. E quantunque nel vasto campo delle lettere non sia oggi più che in altri tempi preclusa la via agli in-

gegni creatori che sappiano in nuovo modo produrre nuove immagini del bello, egli è certo per altro che la critica filologica, letteraria, storica, filosofica e scientifica d'ogni maniera è il portato proprio della nostra età, e a questa fa d'uopo che si rivolgano gli intelletti Italiani. Molti dei quali, e non fa bisogno che io gli nomini, perchè già per sè stessi chiarissimi, hanno fatto bella prova di sè nelle nuove discipline, e hanno dimostrato esser tali da non restare inferiori a qualunque straniero ingegno. Ma per ora sono soltanto staccate individualità, e lo spirito di questo modo di studj, non che essersi divulgato nella nazione, non informa nemmeno il mondo dotto della nostra penisola; e però appunto ognuno dovrebbe dal canto suo, quanto meglio può, procurare di dare svolgimento presso noi a questo nuovo indirizzo delle lettere e delle scienze,

nuovo dico per l'Italia, non più ormai in altri paesi dell'Europa. Cosicchè di quegli studj che con più amore ho seguìti, volli tentare di produrre un saggio, non perchè io creda di aver fatto cosa che valga per sè a mettere presso noi in onore la biblica filologìa; ma perchè altri molto meglio potrebbe seguire l'opera incominciata, e degnamente destare l'amore e la sollecitudine a tali discipline, che vergognosamente giacciono del tutto trascurate e neglette.

Ella sa, o mio carissimo amico, quali attrattive fra tutti i libri della Bibbia questo del Cohelet mi abbia presentato per preferirlo a tutti gli altri come soggetto del mio lavoro; e sono esse la singolarità della dottrina e della forma, la sua importanza come documento filosofico, e le difficili quistioni che promuove intorno alla sua origine e canonicità. Oltre che, se è vero che la Bibbia partecipa meno della intem-

perante indole orientale fra tutti i libri dell'Asiatica letteratura, parmi ancora certissimo che l'Ecclesiaste meno di questa stessa indole partecipi fra tutti i libri del Vecchio Testamento, il che lo rende a noi uomini moderni, più degli altri gradito. Troppo maggiore dottrina, che la mia non è, sarebbe stata necessaria per trattare come si converrebbe di tale soggetto, e mente più vacua e libera da cure piene di tedio e avverse alla quiete che lo studio esige; ma, glie lo ripeto, fu la voce di amicizia tanto autorevole quanto la sua che mi infuse fiducia e coraggio. Per parte mia ho procurato di esaminare le quistioni con assoluta indipendenza, nessuna qualità di pregiudizio ha potuto sull'animo mio, e se non vasta scienza, che certo non possiedo, ho potuto porre nel mio scritto, posso certo gloriarmi di avervi posto libertà di esame e buona fede nelle

ricerche. Queste due doti mi valgano almeno per ottenere da lei e da qualunque discreto lettore giudizio spassionato e sincero sull'opera mia; e chiunque possa e voglia farmi accorto dove io abbia preso abbaglio o vada errato renderammi segnalato favore, più gradito di qualunque elogio. Imperocchè educa alle buone lettere, non l'incensarsi convenzionalmente a vicenda, ma la critica illuminata e coscienziosa.

Pisa, Aprile 1866.

INTRODUZIONE

AL LIBRO DEL COHELET

I.

Questioni suscitate intorno al Libro del Cohelet.

Fra tutti i libri del Vecchio Testamento uno di quelli che più a buon diritto richiamano l'attenzione del critico e del filologo, è per certo quello comunemente chiamato Ecclesiaste [1]. Imperocchè tale da prima apparisca la dottrina che in esso si svolge,

[1] Io rigetto questa interpretazione della parola Cohelet, e la ragione ne vien data in questa medesima Introduzione, VII; ma non ostante mi accade chiamare spesse volte con questo nome il libro del Cohelet, uniformandomi all'uso volgare, giacchè non mi piace questionare di parole.

sicchè a stento puossi andar persuaso come abbia potuto trovar luogo in una raccolta di scritti che formarono dapprima il patrimonio religioso di un popolo, e ora il testo sacro di buona parte del genere umano. Ma se questa è la più ovvia difficoltà che si affaccia alla mente di chiunque, anche alla leggiera, si dia alla lettura di quel breve dettato, certo non è la sola, nè la più difficile a risolversi per il critico, che più attento vi fissa l'occhio della osservazione, e più rigoroso vi applica il procedimento dell'analisi. E le diverse quistioni, che l'esame di detto libro può suscitare, si possono, se male non mi appongo, ridurre alle quì appresso enumerate.

1.ª Che cosa significhi la parola Cohelet, giacchè tale è il titolo del libro nell'originale Ebraico; e con tal nome nei primi versi d'introduzione, e dentro al libro istesso ci viene l'autore designato.

2.ª Chi sia l'autore del libro, e a quale età debba riferirsi, essendo l'una quistione strettamente coll'altra connessa.

3.ª Quale sia la dottrina filosofica, religiosa e morale, che vi si espone.

4.ª Quale sia la forma del libro, e quale la lingua e lo stile.

5.ª Se il libro sia in tutte le sue parti autentico, od alcune di esse sieno interpolate ed aggiunte.

6.ª Prendere finalmente in considerazione come questo libro possa aver trovato luogo nel canone.

Tali sono le quistioni generali che può offrire all'esame del critico questo libro, che deve in vero sembrare singolarissimo, quando si metta a riscontro cogli altri della Bibbia; mentre moltissime altre ne offre nei suoi particolari alla osservazione più minuta del filologo, le quali riserbiamo intieramente per le note, che porremo a schiarimento della traduzione del testo.

Per altro le quistioni proposte, non vanno a mente nostra trattate nell'ordine testè enunciato, quantunque forse non diversamente da prima ci si presentino, e valentissimi critici, fra cui l'Eichorn ([1]) e

([1]) Einleitung in das alte testament §. 657 und folg.

il Ginsburg ([1]), abbiano creduto di doverle pressochè in questo stesso ordine esaminare. Ma parmi invece che guida meno fallace, per poter meglio giungere alla soluzione più probabile, e meno dal vero lontana, delle altre quistioni, sia quella di prima prendere in considerazione quale sia la dottrina e quale la forma del libro, e quindi meno difficilmente si potrà, se non con vera giustezza, almeno con maggiore approssimazione stabilire l'età in cui il libro fu scritto, e da quale autore. Ed accadrà ancora che non del tutto distinte potranno essere trattate le testè accennate quistioni, ma talvolta promiscuamente l'una coll'altra, massime quella intorno l'autenticità di alcune parti del libro dovrà essere esaminata, mentre ne verrà fatta la particolarizzata analisi. Imperocchè non basta soffermarsi a considerazioni generali, e per non cadere in asserzioni gratuite e

([1]) Cohelet translated from the original Hebrew with commentary Historical and critical. London 1861 Introduction.

arbitrariamente sistematiche, fa d' uopo scendere all' esame dei particolari, analizzare il libro nelle sue singole parti, esporre quale ne sia l' assunto, quali gli argomenti che si adducono in dimostrazione, come le diverse parti si connettano fra loro, e quale, se pure alcuna ve ne ha, ne sia la finale conclusione. Dimodochè il primo a farsi è l' analisi la più accurata del libro istesso. Ma anche quì ci si pone innanzi una rilevantissima quistione.

II.

Se il libro del Cohelet ha Unità di concetto.

Il Cohelet è un lavoro che ha in sè unità, od è piuttosto un accozzo di frammenti, una raccolta di staccate sentenze, che possono in diversi luoghi presentare una certa sequela di logica connessione, ma sono ben lungi dal costituire un tutto armonico, e cospirante a un solo fine? Non mancano critici che si compiacquero di

considerarlo sotto quest' ultimo aspetto. Spohn, per quanto io mi sappia, è stato il primo ad emettere tale opinione, ed afferma nel modo più reciso, che chi volesse nel Cohelet ritrovare una logica disposizione, per quanta arte vi ponesse, non mai ne verrebbe a capo ([1]). Gaab con poca differenza ci dice anch' esso che il modo di dimostrazione tenuto nel Cohelet non è di un tutto insieme connesso, ma di una raccolta di osservazioni e sentenze; e come il Cantico dei Cantici è una raccolta di piccoli poemi, così l'Ecclesiaste lo è di più o meno estesi discorsi, o trattati di morale, messi insieme da qualche tardo scrittore, che non avea inoltre alcuna perizia nell'arte dello scrivere ([2]). Il Nachti-

([1]) Was die Einrichtung und Anlage, nach welcher der Verfasser des Predigers seine Ideen geordnet habe, betrift, so halte ich dafür, dass derjenige, der eine logikalische Disposition darinne suchet, bey aller Kunst, sie nicht finden wird, *Der Prediger Solomo Aus dem Hebräischen aufs neue übersetzt und mit Kritischen Anmerkungen, von M. G. L. Spohn. Leipzig. 1785, p. 36.*

([2]) Beiträge zur Erklärung des sogenannten Hohenlieds, Koheleths, und der Klaglieder von Professor Gaab,

gal poi con più ardire di ambedue ha preteso dimostrare come il libro manchi non solo di unità nella condotta, ma ancora di un assunto che tutto lo informi; e a suo avviso contiene soltanto le investigazioni di alcune adunanze di letterati, e tesi a bello studio proposte, per muovere e spiegare alcuni dubbj, e così svolgere le intellettuali facoltà (1). Dimodochè il Cohelet non sarebbe per nulla un trattato didascalico, ma quasi il processo verbale delle tornate di una accademia (2), i cui socj, come palestra intellettuale, si proponevano delle quistioni a risolvere, e, quello che è più strano, le avrebbero trattate ancora in verso, ed in istile poetico, giacchè poeticamente sarebbe scritto, secondo il Nachtigal, pressochè tutto il Cohelet. In tal modo

Tübingen 1795, p. 48, 49. L'imperizia dello scrittore l'ammetto anch'io, vi tornerò sopra più innanzi.

(1) Koheleth oder die Versammlung der Weisen gewöhnlich genannt Der Prediger Solomo 's, Bearbeitet von Nachtigal. Halle 1788, p. 67.

(2) Accademia, secondo il Nachtigal, è il significato della parola Cohelet, anzi più propriamente adunanza di dotti, *versammlung der Weisen*.

le contraddizioni, che nell'Ecclesiaste si riscontrano, non formano per lui alcuna difficoltà, giacchè le riguarda come opinioni diverse di varj individui. Diciamo il vero che, quantunque il Nachtigal faccia prova nella dimostrazione del suo assunto di moltissimo ingegno, e moltissima acutezza, e in alcuni particolari colpisca talvolta felicemente nel segno; a noi non pare per altro che nel suo modo di considerare tutto il libro insieme abbia dato nel vero. Noi assentiamo alla maggior parte dei più valenti critici, che quasi tutti hanno trovato nel Cohelet unità di concetto, e disegno diretto ad un fine, il quale è, senza dubbio, dimostrare la vanità e nullità di tutte le cose umane. Questa è la proposizione, colla quale si dà principio al trattato, questa viene ripetuta nel corso della esposizione, e questa stessa posta come conclusione finale. Lo Schmidt assai più moderato del Nachtigal, non nega assolutamente unità di concetto e di disegno; ma non sa ammettere che il libro sia stato

portato dall'autore a compimento, e lo considera soltanto come sbozzo di un lavoro, a cui non è stata data l'ultima mano; d'onde le manifeste lacune, il procedere in più luoghi a sbalzi, senza che la connessione logica ti si mostri, e anche le apparenti contraddizioni (1). Questa opinione potrebbe sembrare meno lontana dal vero che quella del Nachtigal, e in certo modo ancora si potrebbe considerare giusta, se s'intendesse dire che il Cohelet non è un lavoro condotto a perfezione secondo le regole dell'arte, ma non già che il suo autore lo abbia lasciato incompiuto, coll'intendimento, di quando che fosse, in miglior modo perfezionarlo: egli ha creduto anzi di aver fatto un trattato perfetto e finito, ma non ha certo dato prova

(1) *Salomos Prediger oder Koheleths Lehren, von I. E. C. Schmidt. Giessen 1794, p. 23.* Non è da confondersi questo Schmidt con Sebastiano Schmidt, il quale più d'un secolo innanzi all'autore, di cui ora si tratta, pubblicava un comento latino sul Cohelet, ma con poca critica lo attribuisce a Solomone, e vuol trovarvi uno scopo puramente religioso.

di essere abile scrittore. Nè dobbiamo dall'altro lato in uno scritto di età così lontana, e certo, come più innanzi dimostreremo, di letteraria decadenza, e, quel che più monta, presso un popolo, che al pari di tutti i Semitici, ha una forma così speciale per lo svolgimento del pensiero, pretendere ritrovare quella regolare disposizione, che noi richiediamo in un trattato didascalico; ma non per questo dobbiamo negare che unità di concetto esista, e giungere perfino ad asserire che altro non sia, se non una raccolta di staccate sentenze, o tutt' al più sbozzo informe di lavoro che avrebbe poi dovuto essere ultimato e perfetto. Ma per meglio persuaderci che il Cohelet non manca di unità di scopo e di disegno, fa d'uopo vedere quali ragioni possono avere indotto alcuni pochi a giudicarne in modo del tutto diverso, e quale valore veramente esse abbiano: e sono queste ragioni, a parer mio, le seguenti:

1.° La forma sentenziosa e spezzata di

quasi tutto il libro, la quale non può essere difficoltà, se non per chi è poco cognito, non solo della lingua Ebraica, ma in generale di qualunque delle Semitiche. È cosa ormai conosciutissima come il vero periodo, la vera costruzione sintetica del discorso appartenga soltanto alle lingue così dette Ariane, mentre in quelle Semitiche l'espressione del pensiero si fa sempre in modo spezzato e per brevi incisi ([1]). Il che senza dubbio fa restare tanto inferiori le letterature Semitiche a quelle Ariache, dal lato, se altro non fosse, dello svolgimento filosofico del pensiero. Il quale ama di essere espresso per via connessamente ordinata, e non a sbalzi e, per così dire, a sbuffi interrotti. I passaggi da uno all'altro concetto, mediante le varie particelle e congiunzioni, mancano quasi intieramente nelle lingue Semitiche, e più che ad ogni altra all'Ebraica. Imperocchè l'Arabo, fra

([1]) V. Gesenius Geschichte der Hebräischen Sprache und Schrift §. 4, Rénan Histoire des Langues Sémitiques Liv. 1. Chap. 1. §. 2,

le sue congiunzioni, alla *wa* semplicemente congiuntiva accoppia il *fa* conclusivo, che molto bene sopperisce a rendere la costruzione più strettamente connessa ([1]), e il Siriaco, mancante di proprio, al pari dell'Ebraico, ha preso in prestito dal Greco il γὰρ, e ne ha fatto *Ghir,* il μὲν, e ne ha fatto *Min*, l'ἄρα che ha tale e quale conservato, ed anche altre particelle ([2]). Senza che gli scrittori di quella lingua appartenenti, per quello che ci rimane, a tempi *post Evangelici,* hanno studiato, per quanto loro possibile, di avvicinarsi alla costruzione greca; ma la lingua Ebraica è mancante di tuttociò, e, se anche gli scrittori di essa, quando hanno voluto trattare argomenti filosofici, o di qualunque maniera didascalici, si sono studiati di rendere più sintetica la loro forma, ciò non può dirsi in niun conto per quanto spetta alla Bibbia. Arroge a ciò la mancanza di modi nei

([1]) Erpenius. Arabica Gramatica Lib. 4. Cap. 1.

([2]) Cooper. The principles of Syriac Grammar §§. 171 e 229.

verbi, e di tempi veramente determinati. Soggiuntivo e condizionale mancano del tutto all'Ebraico, di tanto inferiore anche per questo riguardo all'Arabo che coi suoi quattro futuri (1) supplisce tanto meglio alle diverse inflessioni dei modi nelle lingue Indo-Europee; dimodochè le proposizioni secondarie che vengono a modificare, o a temperare il significato di quella principale, o col dubbio, o colla condizione, o colla sospensione, vengono a prima vista intese negli scritti ebraici come a dirittura asseverative, e come distaccate da per sè, mentre non fanno altro che compire quelle incominciate, o incominciare quelle che seguono. E così accade spesse volte che sembri trovare contraddizione, dove non c'è, perchè traduci col modo condizionale o soggiuntivo ciò che ti pare posto all'indicativo, e la contraddizione sparisce. Così a modo di esempio, per non escire dal nostro Cohelet, VIII. 12, כי גם יודע אני

(1) Erpenius op. cit. Lib. 2, cap. 2. Schier op. cit. §§. 96, 438.

non va tradotto: *perchè ancora io conosco,* facendo punto fermo dopo il verso 13, ma: *perchè quantunque io conosca,* con sospensione di senso fino a v. 14, e prima di questo si dee porre non il punto, ma soltanto il punto e virgola, aggiungere un *pure,* come particella avversativa, che non è stile ebraico usare, e chiaro e coerente diverrà ciocchè altrimenti sembra oscuro e contradittorio ([1]). L'indeterminazione ancora del tempo del verbo, e la niuna distinzione fra passati definiti e indefiniti, perfetti e imperfetti, semplici passati e trapassati contribuisce non poco a rendere le costruzioni del discorso spezzate e incerte, e a non potere in niun modo formare un perfetto periodo. Dimodochè questo procedere sentenzioso del Cohelet non è da accagionarsi ad altro che all'indole della lingua, la quale anche nella prosa, e nella prosa più pacata, e se è lecito così esprimersi, più prosaica, addotta le brevi e

([1]) Vedi la mia traduzione ivi.

interrotte sentenze, e non i lunghi e connessi periodi. E per tornare alle congiunzioni, la ו prefissa e il כי, di cui per la maggior parte si fa uso nel Cohelet, non vanno sempre intese la prima come *e copulativa,* e il secondo come *perchè illativo,* ma fanno officio di *disgiuntive,* di *avversative,* di *eccettuative,* e nella mia traduzione mi sono sempre studiato di dare ad esse tutti quei varj significati che il contesto mi pareva esigere. Come pure ho tolto la divisione in versetti, ma posto a dirittura la virgola, e il punto dove pareami conveniente; perchè quantunque si tratti di cosa materiale, pure il lettore non può fare a meno di scorgere, anche involontariamente, una fermata del senso, quando vede che si torna a capo di linea, e anche ciò, parrà forse una piccolezza, ma io lo credo, ha contribuito a far ritenere il libro dell'Ecclesiaste, come gli altri della Bibbia, di forma anche più spezzata che in realtà non sieno.

2.° La trattazione appare in alcuni

luoghi interrotta, e si continua per una sequela di versi una serie di sentenze distaccate, che non pajono presentare alcuna relazione nè con quanto precede, nè con quanto segue. Intorno alla qual cosa fa d'uopo particolarmente esaminare quei passi, dove sembra, ed è infatti, che ciò abbia luogo. Ma in prima mi piace osservare che, se in alcuni luoghi si scorge manifestamente che la trattazione è sospesa, e vi si assume la forma di spezzato sentenziare, ciò per sè stesso prova che in tutte le altri parti il libro è invece più connesso e continuato, come deve esserlo un formale ragionamento. É come per alcuni psicologi i sogni e le aberrazioni della fantasia servono a provare che la mente umana non s'inganna nella generalità dei suoi giudizj; così il trovarsi nel Cohelet in alcuni luoghi interrotto il filo della trattazione varrebbe a provare che nelle altre parti è per lo contrario continuato, altrimenti non cadrebbe tale osservazione specialmente sopra alcuni singoli

luoghi. Ma non dobbiamo appagarci di questa generale risposta, che potrebbe da alcuni ritenersi più speciosa che vera, e miglior cosa ne sembra scendere un poco ad un esame più particolare.

I luoghi dove appare veramente che la trattazione sia interrotta, per appigliarsi a sentenze più o meno connesse fra loro, ma che pajono non avere alcuna relazione nè con quanto precede, nè con quanto segue sono quattro:

1.° IV. 17—V. 6; 2.° VII. 1—14; 3.° VIII. 1—5; 4.° X. 2—XI. 7. Sarà più innanzi dimostrato come dopo i versi quì ora indicati si ritorni alla trattazione continuata dell' argomento principale, e non si proceda più per distaccate sentenze, che alcuni critici vogliono anche più oltre estendere. E nominatamente il De Wette [1] del secondo e terzo luogo fa uno solo, ritenendo come sentenze distaccate anche i versi interposti, e lo estende fino

[1] Einleitung in das alte Testament §. 383. d.

a VIII. 13; nel che ci pare vada errato, e lo dimostreremo a suo luogo, per non ripetere due volte le medesime cose. Or dunque per dare spiegazione di questi passi, sieno essi in più o minor numero, giacchè per alcuni il primo da me citato non deve fra quelli riporsi ([1]), o più o meno estesi, ciò per ora non ha alcuna importanza, sono due i modi che si possono presentare alla mente del critico. O rigettare questi luoghi come interpolati, o, se si vogliono ritenere come autentici, dopo avere riconosciuto che irregolarmente fanno parte del libro, trovare ragione di questa irregolarità. La prima spiegazione può sembrare la più logica e fortemente sedurre, e dico il vero che da prima, nell'incominciamento dei miei studj in questo libro, io pendeva molto a questa ardita ipotesi; ma più matura ponderazione me ne ha interamente distolto. In prima non sempre nel campo dei fatti tutto ciò che è rigoro-

([1]) Eichorn Einleitung §. 661.

samente logico è realmente vero, perchè quelli procedono spesso non come dovrebbero, ma come per l'una o per l'altra cagione accadono, e bisogna accettarli come sono, non rifarli a nostro talento. In secondo luogo poi, per quali ragioni, e a quali regole di ermeneutica affidati, si dovrebbero questi luoghi rigettare come interpolati e non autentici? Forse lo stile non ci appare eguale a tutto il resto? ma no davvero, che vi ricorrono le istesse frasi, gli stessi costrutti e le istesse parole. Forse alcuni codici convalidano colla loro autorità quest'opinione, mostrandocisi privi, se non di tutti, almeno di alcuni, fra i versi che si vorrebbero rigettare? Molte e non lievi varianti, come si può vedere nel Kennicott e nel De Rossi, sono state trovate nel Cohelet, ma ne anche una di tal genere. Dunque dovranno questi passi rigettarsi soltanto perchè c' impacciano nella spiegazione del libro, e, tolti via, più agevole ci riesce il chiosarlo? Intendo benissimo che tale via riesce molto più

comoda, ma non è per nulla consentita dalle regole di una sana critica, che, per dare nel vero, deve, prima di ogni altra cosa, essere moderata nei suoi intendimenti, piegarsi a quelle osservazioni che dall'esame le sono porte, e non a torto e a rovescio tirare i fatti a ciò che esige un preconcetto sistema. Per il che io ritengo autentici i passi accennati, quantunque forzatamente inseriti nella trattazione, e certo non secondo le regole del buono scrivere vi trovino luogo. Ma è questo appunto che ci conduce a spiegare come l'autore può averli posti.

Il dotto e acutissimo Ewald in poche parole esprime una saggissima opinione intorno a questo libro. Fra le altre cose egli dice che il nostro autore mostra chiaramente di non avere alcuna pratica nello scrivere, che lo stile è poco corretto e perfezionato, e vi è quindi sì poca connessione nella sequela dei suoi pensieri: spesso non esprime compiutamente i suoi concetti, e soltanto accenna ciò che volge nella

mente, e lotta di continuo colle sue idee e colle sue parole ([1]). Nulla di più vero che questa imperizia nell'arte dello scrivere si fa manifesto in tutto il libro; perchè oltre la lingua non pura, i costrutti e le frasi non ebraiche, che qui appariscono più che in altro libro del vecchio testamento, l'espressione stessa del pensiero appare intralciata e confusa, si accenna soltanto, e s'interrompe una idea, sulla quale si ritornerà poi fuori di luogo: diffuso oziosamente in alcune parti, come osserva l'Ewald nel luogo già citato, e stringatissimo al contrario ci si mostra, ove farebbe d'uopo più ampio svolgimento. E quantunque l'Ewald non accenni a

([1]) Im Schreiben war er wenig geübt.... so wenig gebildet und gedrängt ist die Sprache; und so wenig zusommenhängend der Fluss der Gedanken.... oft führt er den Gedanken nicht vollständig durch, und deutet nur an was in seinem Innern ist, und so kämpft er beständig mit seinen Gedanken und Worten. *Das Hohelied Salomos übersetzt mit Einleitung, Anmerkungen, und einen Anhang über den Prediger von D. G. H. Ewald. p. 452. Gottingen 1826.*

quanto vado a dire, a me pare naturalismo che un autore così poco esperto nell'arte dello scrivere, e che non si cura di sottostarne alle regole, abbia talvolta potuto facilmente trascurare la continuata trattazione regolare dell'argomento, per seguire quei concetti che la sua mobile fantasìa gli presentava, e che si collegavano al concetto principale per una così rapida associazione d'idee, che sfugge alla mente del lettore, ma che con più accurata analisi forse è dato scoprire, se non giustificare; e anche riconoscendo questo come difetto, trovar modo di spiegare come abbia avuto luogo. Il che tenterò più innanzi nell'analisi delle singole parti. E per questa ragione forse lo Schmidt, già citato di sopra, ha ritenuto il Cohelet come un libro soltanto sbozzato, e non destinato dal suo autore alla pubblicazione. Ma non fa bisogno ricorrere a questa ipotesi. Chi è mai che, dettando qualunque scritto, nel primo ardore del comporre non getti sulla carta pensieri, che presentati prima dalla imma-

ginazione, nel più pacato lavoro del correggere, non tolga via come pôco connessi col rimanente del suo componimento? Uno scrittore invece poco esperto si compiace di tutto ciò che ha detto, e che la sua mente ha saputo ritrovare, e lascia nei suoi scritti, o a bella posta vi mette la purpurea toppa, di cui parla Orazio [1]. Così è avvenuto al nostro autore. Tanto più che intorno ai passi, i quali momentaneamente ci occupano è necessario fare un' altra osservazione, cioè: che per lo più consistono in pratici proverbj, in avvertimenti sulla pratica della vita, mentre la maggior parte del Cohelet, eccetto pochi altri passi, consiste invece in considerazioni su quanto nel mondo avviene, piuttostochè pretenda insegnare il da farsi; soltanto così alla sfuggita passa a questa seconda parte, e uno scettico infatti, scettico almeno intorno alle ragioni degli umani avvenimenti, non assume la parte di precettore, ma si limita

(1) Purpureus, late qui splendeat, unus et alter
Adsuitur pannus; *Arte poetica v. 15.*

ad osservare. E senza ora menar buona per intero l'opinione del Knobel ([1]), che vuole il libro diviso in due parti distinte, teorica l'una, pratica l'altra, è certo che molta importanza nell'esame di questo libro ha il prendere in considerazione quando si passa dalle osservazioni agli insegnamenti, o almeno ai consigli. E così, a parer mio, viene anche meglio spiegato come allo affacciarsi alla mente dell'autore certe massime per la vita pratica, interrompesse la trattazione dell'argomento principale, e dall'una massima trapassasse, per non troppa ordinata associazione d'idee, ad un altra, e così di seguito fino a che la vena si fosse in lui esaurita, ed allora facesse ritorno al tema interrotto. Oltrechè lo spirito dei tempi e in ispecie del popolo Ebraico, tendeva in generale, e ne siano prova i Proverbj, la Sapienza e l'Ecclesiastico, a dare insegnamenti di pratica morale in forma di gnomiche sentenze,

([1]) Commentar über das Buch Coheleth von August Knobel. Leipzig 1836, p. 39 e seg.

e anche questo può avere contribuito a far prendere al nostro autore in certi luoghi del suo libro questo andazzo che era proprio in ispecial modo al suo popolo e alla sua età. Uno scrittore più abile nel correggere il suo lavoro, avrebbe, o tolto quelle sentenze che stavano fuor di luogo, o con più arte le avrebbe collegate al contesto; ma il nostro autore abbiamo già detto non mostrare nessuna abilità nell' arte dello scrivere: tutto per lui doveva esser buono quantunque inopportuno e fuori di luogo; oltrechè l' età, in cui egli scriveva, e anche ciò sarà più innanzi dimostrato, era certo di letteraria decadenza, e si dovea in tali difetti più facilmente incorrere.

Inoltre fa d' uopo ancora osservare che in nessuna parte del Cohelet si trova quella continuazione così non interrotta dell' argomento, e un filo così bene seguito dei pensieri, come nei due primi capitoli. Quì le tesi sono chiaramente enunciate, direi ancora in certo tal modo dimostrate e svolte, e condotte a conclusione; i passaggi

meno bruschi e più avvertiti, finalmente ti farebbero sperare del resto del libro molto meglio che tu non trovi, se non per forma elegante ed istile corretto, almeno per ordinata dimostrazione e trattazione perspicua. Ma quando dalle generalità esposte nei due primi capitoli, il nostro autore vuol scendere ai particolari negozj della vita, vi s'imbroglia ed intrica in modo, che tu diresti abbia per le mani a sgroppare matassa della quale non gli riesce trovare il capo, e la vada per miglior comodo tagliando e rannodando alla meglio, per non essere atto a svolgerla tutta di un sol pezzo. Questa osservazione, che da chiunque può essere trovata vera, quando si faccia ad una attenta lettura di quel libro, parmi possa anche meglio spiegare come abbiano trovato luogo quelle staccate sentenze, e sciolti proverbj; perchè una volta dismessa l'ordinata trattazione, facilmente si poteva trapassare a un modo anche più sconnesso, ed esprimere idee che non si riannodano al rimanente, se non per

un tenuissimo filo, che sfugge spesso anche alla vista più acuta.

3.° Si trovano nel Cohelet alcune contraddizioni così palesi ed urtanti, che pajono gravemente ostare ad ammettere in questo libro unità di concetto; le quali contraddizioni parmi possansi ridurre alle seguenti:

1.° La sapienza e il senno in alcuni luoghi (II. 13, 14. IV. 14. VII. 5, 19. VIII. 1, 5. IX. 16—18. X. 2, 12) vengono chiaramente raccomandati come eccellenti e prestantissimi, in altri poi sono detti inutili (I. 17, 18. II. 15, 16. IX. 1, 11. X. 1); giacchè il savio per nulla è da più dello stolto.

2.° L'immortalità dell'anima in un passo (III. 17 e seg.) pare, se non negata, almeno fortemente messa in dubbio, e il destino finale dell'uomo è detto eguale a quello dei bruti, mentre in altri luoghi (III. 16, XI. 9) viene riconosciuto il giudizio che farà Dio dopo morte intorno alle azioni umane, e è detto chia-

ramente che lo spirito tornerà al suo creatore (XII. 8).

3.° La morte è lodata come d' assai migliore della vita (IV. 2 e seg. VII. 1), e in altro luogo lo stato dei vivi vi si dice di gran lunga da preferirsi a quello degli estinti (IX. 4, 5).

4.° I piaceri e il darsi buon tempo, quasi in tutto il libro vengono raccomandati come quanto di meglio si possa fare in questa vita mortale (II. 24 e seg., III. 12, V. 17, VIII. 15, IX. 7 e seg., XI. 8); e poi ci viene insegnato che il frequentare casa di lutto val meglio, che non quella dei conviti e delle feste (VII. 2).

5.° Lo sdegno (כעס) viene come buona cosa lodato (VII. 3), e dopo pochi versi sconsigliato come proprio degli stolti (VII. 9).

6.° La virtù e la malvagità, ci si dice, non influire per nulla sulle sorti della vita (VII. 15, VIII. 14, IX. 2); e poi altrove che alla perfine il virtuoso avrà bene,

e l'empio non godrà di vita nè lunga nè prosperosa (VIII. 12, 13) ([1]).

7.° La donna finalmente vien chiamata più amara della morte (VII. 26); e poi ci si consiglia, come cosa bellissima, di vivere ognuno con la donna dell'amor suo (IX. 9).

Non pare quasi impossibile che tante contraddizioni siano accumulate in iscritto così breve? Eppure a prima considerazione appajono patentissime, e così urtanti che fino i Rabbini per poco non le aveano credute ragione sufficiente per togliere il libro dal Canone, e dagli occhi del pubblico ([2]). È necessario per altro trovare una via come poterle spiegare. Già di sopra è stato accennato che lo Schmidt se ne sbriga dicendo non essere il libro più che uno sbozzo; sicchè idee semplicemente appun-

([1]) Di questa contraddizione è stato già precedentemente accennato il modo di conciliazione, interpretande in altra maniera i vv. 12 e 13 di cap. VIII.

([2]) Talmud Bab. f. 30, 2. Vedi questa stessa introduzione, VII. in fine.

tate, e non esposte nè coordinate possono bene talvolta trovarsi in contraddizione fra loro, perchè poi nello scrivere regolarmente, e nel correggere si toglie ciò che meno si confà col resto del componimento. Ma non mi pare che in tal modo la difficoltà sia intieramente tolta, perchè anche nel primo sbozzare l'opera sua uno scrittore qualunque potrà accogliere concetti poco fra loro consentanei; ma non mai partirsi da punti così opposti come il lodare e biasimare nel medesimo tempo la sapienza e il senno, e le altre contraddittorie opinioni testè accennate. Il Gaab e il Nachtigal [1] si traggono facilmente d'impaccio considerando il Cohelet un accozzo di varj frammenti, o discussione accademica fra più persone, nelle quali due ipotesi non è necessario trovare un nesso logico e unità di pensiero; ma possono bene le varie opinioni essere fra loro discordanti e contraddittorie; anzi essi si fondano ap-

[1] Vedi le opere già citate.

punto su tali contraddizioni per dimostrare che il libro non è un tutto collegato ed armonico. Ma per noi, che lo consideriamo tale, la bisogna procede molto diversamente, e fa d'uopo trovare il modo di conciliare, o almeno di spiegare tali contraddizioni, sieno esse apparenti o reali. L'illustre Grozio che fu primo a portare nella critica biblica uno spirito indipendente e illuminato, con molto acume propone che nel Cohelet si discutano le varie opinioni sulla umana felicità, e che, dimostrata la falsità di tutte, si giunga finalmente a quella conclusiva (1). A me non pare per altro che ciò bene consuoni con quanto resulta dall'accurato esame del libro; perchè queste varie opinioni non vengono seriamente confutate, nè tampoco discusse, ma solo esposte, e la finale conclusione che sarebbe contenuta negli ultimi due versi, quando pure si vogliano questi considerare autentici, è, almeno implicitamente, confu-

(1) Hugonis Grotii opera. Londini 1679, vol. 1, pag. 258.

tata nel corso del libro, e poi proposta in modo puramente assertivo, ma non dimostrata, il che ragionevolmente non può ammettersi. Ma anche ciò dipende dal concetto che vogliamo formarci intorno alla dottrina del libro, giacchè il Grozio vuol trovarvi un morale e religioso insegnamento dato con certa conclusione dopo avere discusso, per me invece, come per molti altri, nel Cohelet si professa lo scetticismo.

L'Herder ([1]) e l'Eichorn nelle prime edizioni della sua Introduzione al vecchio testamento, giacchè nell'ultima ha cambiato intieramente d'avviso ([2]), si traggono fuori dalla difficoltà, considerando il Cohelet un dialogo fra un sottile ricercatore, e altra persona che risponda ed insegni. Le domande e le ricerche secondo Herder sarebbero fatte tutte le volte che si parla in prima persona, e l'altro risponderebbe

([1]) Briefe über das Theologische Studium. Betrachtung I, 180.

([2]) V. edizione di Gottinga 1824, vol. 5, pag. 368 in nota.

e insegnerebbe col *tu*. Ma egli stesso sembra accorgersi come il libro poco si presta, per adattargli la forma del dialogo; e confessa che non vi sono veramente domande e risposte, dubbj e soluzioni, ma si deve distinguere l'una parte dall'altra per trovarsi durante certi tratti il discorso interrotto e quindi ripreso. Ecco dunque come l'Herder dividerebbe il libro fra i due interlocutori. Quistioni e ricerche dal 1.° v. del cap. I, sino al 16 del IV; di quà fino a v. 8 del V si risponde e si consiglia: si riprendono le ricerche al v. 9 per continuarle fino al 1.° del VII, e le risposte quindi fino al v. 15; il verso 16 contiene altro dubbio, e di nuovo sino al v. 23 si risponde: le ricerche riprendono sino a v. 2 del cap. VIII, e di quà sino al v. 13 le risposte: nuove ricerche dal v. 14 sino al v. 3 del IX, e dal v. 4 al 10 si risponde: ancora si riprendono le domande da questo punto fino al v. 3 del X, e la risposta è contenuta nel v. 4: i vv. 5, 6, 7 espongono altre ricerche, e finalmente di quà alla fine

del libro si riesce alla conclusiva risposta. Con poca differenza l'Eichorn aveva anch'egli diviso il Cohelet fra i due interlocutori.

Contro questo sistema è da osservare in prima, che le risposte, le quali da questi due valenti critici vogliono darsi al dubitoso investigatore, sono ben lungi il più delle volte da lasciare appagati, e pajono ancora rispondere poco a tenore. Così fino a v. 16 del cap. IV con molta forza si muovono i dubbj, ma è ben poco ciò che viene risposto, e se pure il verso 17 del cap. IV. ed il 1.° del V possono essere una risposta, che cosa ha che fare quì il timorato, e quasi direi farisaico consiglio intorno ai voti? E nel cap. VIII ti par egli doversi rispondere ad uomo che ti muove dubbio intorno alla bontà delle donne, col consigliarlo ad essere obbediente ai cenni del Re? In secondo luogo poi l'Herder non è coerente a mantenere sempre il *tu* nella bocca di chi risolve le quistioni, perchè a v. 9 e 10 del cap. VIII si parla in

prima persona, ed egli pone queste parole in bocca non del dubitante ma del rispondente. L'Eichorn, a dir vero, fino da questi due versi fa riprendere i dubbii e le ricerche, ma cade in altra difficoltà; perchè allora quegli stesso che ha dubitato delle sorti dell' innocente e del virtuoso, osservando come i destini di questo sono spesso eguali a quelli dell'empio, ora si troverebbe in contraddizione asserendo che alla fine l'onesto consegue il bene e l'empio ne è privo. Ma l'Herder, se con una incoerenza si salva dal far cadere quì uno dei suoi interlocutori in una contraddizione, non ne può evitare altre; giacchè per lui chi solve i dubbj, insegna in un luogo che si deve preferire la casa del lutto a quella della festa, e poi altrove che il darsi buon tempo è quanto meglio si possa fare; che lo sdegno è cosa buona, e poi che è proprio degli stolti. E davvero ne sembra molto più riprovevole il riporre le contraddizioni in bocca a colui che risponde e pretende insegnare, che non a chi ricerca

e dubita. Ma ad ogni modo oltre queste ragioni, che dinnanzi al giudicio di una sana critica pajonmi validissime, certo il libro del Cohelet non si presta per la sua forma a poterglisi adattare quella del dialogo, ma appare manifestamente come discorso di una sola persona, quantunque in alcuni luoghi interrotto e contraddicente sè stesso.

Ma come testè accennava la dottrina del Cohelet è scettica; non voglio dire come l'Umbreit che tale scetticismo sia intorno alla ricerca del *sommo bene* (1), anzi mi pare invece concernere i comodi e le utilità della vita, e mi accordo in questo col Grozio, che vuole vi si tratti della felicità (2), ma ad ogni modo lo scetticismo è manifesto per tutto il corso del libro. Ora havvi di due maniere scetticismo; lo scetticismo assoluto, e rigorosamente logico,

(1) V. Umbreit. Cohelet Scepticus de summo Bono. Gottin. 1819, p. 41. Koheleth 's des Weisen Königs Seelenkampf oder philosophische Betrachtungen über das höchste Gut, von F. W. C. Umbreit Gotha 1818, p. 10.

(2) Opera citata ubi supra.

che nega tutto, e ad ogni questione risponde: non so, dimostrando l'impossibilità di ogni soluzione; ma questo è scetticismo possibile soltanto nel campo della pura speculazione e dell'astratta teoria, che può piacere nei libri di Sesto Empirico, ma che, valga il vero, presta meglio il fianco ai dommatici, per essere colpito in breccia. Uno scetticismo forse meno rigorosamente logico, ma più saggio del precedente, e più difficile a rifiutarsi, più facile a ritrovarsi nella pratica della vita, e più a questa accomodato, è quello che al contrario del primo non nega nulla, ma tutto afferma, nulla riconosce per vero, ma tutto accetta come probabile, e risale con molta acutezza fino alle cagioni che inducono il dubbio nella mente dell'uomo. Imperocchè in ogni quistione, secondo da qual lato tu la consideri, puoi arrivare a conclusioni diametralmente opposte, perchè la verità e l'errore non sono così distinti, che la mente dell'uomo possa dare un taglio per mezzo, e dividere netto netto l'uno dall'al-

tra. La verità assoluta non è dato all'uomo conoscere, e nemmeno si può dire ch'ei sia condannato all'errore completo; ma sempre a questo va unita più o meno parte di verità; dimodochè tanto bene in alcun luogo ha detto il Cousin: non essere l'errore se non una verità incompleta. Questo scetticismo adunque consiste nel dimostrare come ogni soluzione è più o meno probabile, ma niuna assolutamente vera; e questo è lo scetticismo che veniva professato dalla nuova Accademia. E modernamente il Kant colle sue celebri *antinomie* (1) ha dimostrato come nelle più grandi quistioni della filosofia la mente umana può giungere a soluzioni contraddittorie, nessuna delle quali si può accettare come più vera dell'altra. Molto più ciò accade nella pratica della vita, dove nulla è assoluto, ma ti bisogna accomodarti alle occasioni, e oggi ti sconviene ciò che jeri poteva fare al caso tuo. E questo è lo

(1) Critique de la raison pure, Liv. 2, Chap. 1, Sec. 2.

scetticismo professato nel Cohelet, dove, considerandosi le cose nel loro moltiforme aspetto, si addiviene a conclusioni contrarie, secondo il diverso modo come la quistione viene contemplata. E nulla di strano che tali opinioni siano professate da uno stesso uomo, perchè tale incerto ondeggiare di sentimento e di giudizio esprime benissimo lo stato dell'animo di uno scettico, che chiamerò *probabilista*, il quale non ha ferme e certe opinioni sopra nessuna quistione, e non cerca nemmeno di formarsele, perchè sa di non potervi pervenire. Soltanto stretto dalla necessità di seguire nella pratica della vita una linea di condotta, dopo avere passato in rassegna le diverse opinioni che nella sua mente si tenzonano, si ferma a quella conclusione che gli sembra meno improbabile; e questo è ciò che precisamente fa l'autore del Cohelet, il che mi studierò di provare nell'analisi di tutte le sue parti, alla quale finalmente fa d'uopo passare. Mi resta soltanto ad avvertire che certo nel nostro

autore i passaggi da una conclusione ad altra contraria e opposta sono fatti il più delle volte con mal garbo, e pochissima o niuna arte, in modo che riescono le contraddizioni più urtanti, e non rinvieni da prima la via per giungere a dartene spiegazione. E ciò proviene da quanto prima è stato esposto, seguendo l'opinione di Ewald, che l'autore non aveva niuna pratica del comporre, e poca o niuna cognizione dell'arte di scrivere. E per concludere intanto su questo primo punto, che abbiamo preso a trattare, resta fermo per noi che il libro è uno nella sua composizione, e tutto cospirante a dimostrare un medesimo assunto, quantunque la esposizione sia fatta in modo spezzato e sentenzioso, e questo è da accagionarsi all'indole della lingua; quantunque in alcuni luoghi la trattazione sia interrotta con istaccate sentenze poco connesse coi precedenti e coi susseguenti, e questo è da imputarsi all'imperizia dello scrittore; e quantunque finalmente si cada in alcune contraddizio-

ni, e queste sono da attribuirsi in piccola parte a questa stessa imperizia, ma molto più allo scetticismo probabilista nel Cohelet professato.

III.

Divisione del Cohelet secondo i più valenti critici.

In quanto poi all'analisi del libro sono due i metodi seguiti dai critici: alcuni hanno voluto trovarvi una generale divisione in poche parti principali, altri invece hanno seguìto con più rigore il modo con cui la tesi procede, e si sono contentati d'indicare i molti punti che vi sono discorsi, senza occuparsi di voler ritrovare una ordinata divisione.

Fra quelli ci si presenta primo il Desvoeux (1), secondo la cui opinione nel Cohelet si dimostrerebbero tre proposizioni

(1) A philosophical and critical Essay on Ecclesiastes.

diverse. 1.° L'inutilità degli umani tentativi per produrre un finale contento, e la soddisfazione dell'animo. 2.° Che i beni terreni e tutto ciò che possiamo in questa vita acquistare con molestia e fatica sono lungi dal rendere l'uomo felice, e possono anzi riguardarsi, come reali ostacoli al nostro comodo, alla nostra quiete e tranquillità. 3.° Finalmente che gli uomini non conoscono ciò che loro è veramente vantaggioso, perchè sono ignoranti di ciò che deve avvenire dopo la morte. E la prima proposizione sarebbe enunciata e dimostrata dal cap. I. fino a v. 12, da questo punto fino a VI. 11 la seconda, e la terza fino a X. 20. I cap. XI e XII conterrebbero le pratiche conseguenze delle proposizioni precedentemente dimostrate, con più una raccomandazione a favore del libro, ויתר שהיה קהלת חכם, e la finale conclusione, סוף דבר. Questa divisione può parere forse molto ingegnosa, ma nel medesimo tempo è non meno arbi-

traria. Imperocchè in primo luogo le pratiche conseguenze non sono sole contenute negli ultimi due capitoli, ma sparse quà e colà per tutto il libro (IV. 17, V. 1-7, VII. 1-14, 16-24, VIII. 1-3, IX. 7. 10, X. 4. 20). Secondamente poi nella trattazione non sono le proposizioni così distinte, che spesso nel dimostrare l'una non si ritorni, o si antecipi a dire dell'altra. Così della poca o niuna differenza fra le sorti del virtuoso e quelle del malvagio, dopo averne parlato nella prima parte, (III. 16, 17, V. 7) se ne tornerebbe a dire nella terza (VII. 15, VIII. 14 e seg.): e della sapienza e della stoltezza, che formano speciale argomento dei due primi capitoli, di nuovo poi a IX. 13, fino a X. 3. Una divisione, le cui parti rientrano l'una nell'altra è arbitraria, e non regge alla critica.

Il Döderlein ha mostrato molta più accortezza nell'incominciare a stabilire ciò che per ogni critico oculato parmi dover essere fuori di dubbio, che il Cap. I. fino a v. 11 contiene un prologo o introduzione;

e bene ancora pone la sezione prima fino al termine del medesimo capitolo. Ma le altre cinque sezioni che egli pone fino a XII. 8 sono al pari di quelle del Desvoeux arbitrarie e certo molto meno ingegnose (1). Vede poi la conclusione finale del libro negli ultimi versi che, come verrà più innanzi dimostrato, non possono essere se non una distaccata appendice.

Holden divide il Cohelet in due parti generali, e molte sezioni secondarie (2). Nel fissare queste per la maggior parte è felice, quantunque forse si compiaccia di suddividere un poco troppo; giacchè di 19 sezioni fa constare la prima, e di 14 la seconda parte, ma la generale divisione del tutto non regge. Per lui fino a VI. 9 si dimostrerebbe la vanità di tutte le cose umane, siano negozj, siano piaceri, e que-

(1) Le altre cinque sezioni sono queste: 1.ª II. I—V. 8, 2.ª V. 9—VI. 8, 3.ª VI. 9—X. 1, 4.ª X. 2—XI. 6, 5.ª XI. 7—XII. 8. *Salomons Prediger und hohes Lied neu übersetzt mit kurzen erläuternden Anmerkungen von D. I. C. Döderlein*.

(2) An attempt to illustrate the Book of Ecclesiastes.

sto nessuno può contraddirgli. Ma in verità che non è facile intendere come abbia potuto trovare che da questo punto in poi si lodi la vera saggezza, descrivendone la natura, la sua eccellenza, e i suoi benefici effetti. Tanti sono gli argomenti che si trattano da VI. 9 sino alla fine, che il volervi trovare soltanto le lodi della vera sapienza non può provenire se non da preconcetto sistema.

Della strana divisione del Kaiser sarà meglio occuparsi, ove si tratterà del significato della parola Cohelet, giacchè è dipendente l'analisi stravagantissima che egli fa del libro dall'interpretazione da lui data a questa parola.

Rosenmüller e Knobel quasi del tutto si accordano nei loro intendimenti, dividendo il libro in due parti eguali, teorica la prima fino a IV. 16, a dimostrare la vanità delle cose umane; pratica la seconda, che comprende tutto il rimanente del libro, per insegnare la saggia condotta a

tenersi nella vita (1). L'Auerback (2) ancora ha fatto questa distinzione dalla parte teorica a quella pratica, ma invece di duplice, come i due citati autori, segue una quadripartita divisione. A suo avviso la prima parte tratterebbe delle relazioni dell'uomo con sè stesso, e i primi tre capitoli sarebbero teorici, il IV, V, VI e VII fino al v. 24 ne conterrebbero le pratiche conseguenze. La seconda parte si raggirerebbe intorno alle relazioni dell'uomo col suo prossimo, e colla società, e dal VII. 25 sino a X. 9 si conterrebbero osservazioni teoriche, di quà fino a XII. 8 pratici insegnamenti, gli ultimi versi formerebbero la finale conclusione. Osserviamo in prima che senza alcun dubbio al v. 17 del cap. IV. ci appare, come benissimo notano il Rosenmüller e il Knobel, il primo inse-

(1) Rosenmüller Scholia in Vetus Testamentum, Partis nonae volumen 2.m Commentar über das Buch Koheleth von A. Knobel.

(2) *Das Buch Koheleth neu ubersetzt mit einen Hebräische Commentar*. vedi l'Epistola che precede il comento p. 12 e seg. Breslau 1837.

gnamento pratico del libro; ma questi insegnamenti continuano essi fino alla fine? no, a v. 8 si tralascia d'insegnare e si ritorna ad osservare. I pratici insegnamenti ricorrono poi di tratto in tratto, come interruzione delle osservazioni, o come conseguenza di queste. Ora intendiamoci chiaramente sul significato delle parole *teorica* e *pratica*. O teorica vuol dire uno studio completamente speculativo, intorno a scienza, che non ha menomamente uno scopo pratico, e allora è chiaro che il Cohelet non è per nulla teorico, come quello che si occupa soltanto intorno a cose che riguardano singolarmente la pratica della vita. O per teorica s'intende qualunque specie di osservazione e dimostrazione, e alla parola pratica si riserba lo stretto e limitatissimo significato del preciso e diretto insegnamento sul da farsi e da non farsi, e allora nel Cohelet le osservazioni sono per tutto il corso del libro miste agli insegnamenti, la teorica mista alla pratica. Imperocchè se sono teoriche le osservazioni

sulla vanità della saggezza e dei piaceri nei due primi capitoli, teoriche pure saranno le osservazioni sulla vanità della ricchezza al cap. V, teoriche pure quelle sulla virtù e la malvagità ai cap. VII, VIII e IX, o se pratiche queste, pratiche anche quelle. Dimodochè questa distinzione è al pari delle altre del tutto arbitraria, mentre il distinguere ai debiti luoghi, ma senza pretendere di fondarvi una generale divisione, quando si passa dall' osservare all' insegnare, è cosa necessarissima nell'analisi di questo libro, e di cui a suo luogo sarà manifesta la utilità.

Può sembrare meno lontana dal vero la divisione dell'Auerbach, in quanto da VII. 25 in poi vuole considerate piuttosto le relazioni dell' uomo cogli altri, e nella prima parte quelle con sè stesso, ma non è tale questa distinzione che vi si debba fondare su la divisione generale del libro; perchè anche nella seconda parte non si parla piuttosto della società che dell'uomo individuo, ma si continua sempre come

nella prima a ricercare ciò che faccia d'uopo all'umana felicità, riguardo sempre al solo individuo per sè stesso considerato. Meno arbitrarie, quantunque l'una dall'altra del tutto diverse, sono le divisioni proposte da Kōster, Ewald, Hitzig, Waihinger, dal Rabbino Philippson, e dal Dott. Ginsburg. Molto saggiamente il Kōster [1] e il Ginsburg [2] seguendo il Dōderlein, vedono nei primi undici versi una introduzione. Secondo il Kōster poi fino a v. 22 del cap. III si tratterebbe specialmente della ricerca del bene assoluto, considerando la vanità delle cose umane sulla terra: fino a v. 12 del cap. VI si ricercherebbe il bene relativo, o la migliore fra due cose opposte; fino a v. 16 del cap. IX quale sia la vera saggezza nella vita in generale; fino a v. 8 del cap. XII la medesima saggezza, secondo le particolari condizioni; e gli ultimi versi conterrebbero una relazione in-

[1] Das Buch Hiob und Prediger Salomos. Schleswig, 1831, p. 116 e seg.

[2] Op. cit. p. 17 e seg. London 1861.

torno al così detto Ecclesiaste, e una parenesi a seguire i suoi insegnamenti. Il Ginsburg dopo il prologo divide anch'egli il libro in quattro parti e un epilogo: ma è meno sistematico del Köster, si adatta più al fare saltuario dello scritto, ed è per conseguenza più vicino alla verità. La prima sezione per lui finisce col cap. II, la seconda col v. 19 del cap. V, e come nella prima si parla della scienza e dei piaceri, dimostrandogli vani e nulli, così nella seconda si fa della industria. La terza si estende fino a v. 15 del cap. VIII, e vi si dimostra la vanità delle ricchezze, e la inutilità della prudenza contro lo avvicendarsi degli umani eventi. La quarta fino a v. 7 del cap. XII è volta a dimostrare più direttamente che il meglio da farsi nella vita è godersela nei piaceri, ma credere nel medesimo tempo al divino giudizio; finalmente succede l'epilogo.

La divisione proposta dall'Ewald (1) e

(1) Die Poetischen Bücher des alten Bundes 4.er Theil. Gotting 1837, p. 194 e seg.

dal Waihinger [1] è anch'essa quadripartita, ma trascurano l'introduzione. Per Ewald la prima parte che dimostra la vanità di tutte le cose umane si estende fino a tutto il cap. II; la seconda fino a v. 9 del cap. VI dimostra il medesimo tema fondandosi sugli eventi del mondo, e sul cieco avvicendarsi delle sorti umane, incominciando a frammischiare sentenze che mitigano alquanto le ardite asserzioni. Nella terza fino a v. 15 del cap. VIII la stessa vanità si dimostra, mediante la inabilità della saggezza a risolvere il problema della vita. Nella parte quarta lo stesso tema è completamente dimostrato mediante il disprezzo della sapienza, e seguono le pratiche sentenze, per godere nella vita di quanto bene è concesso: segue alle quattro parti un poscritto, che dà alcune relazioni intorno all'autore ed al libro. Il Waihinger anch' esso fa terminare la prima parte col cap. II, e in questo punto sono

(1) Theologische Studien und Kritishen. 1848, p. 444 e seg.

d'accordo tutti quelli che non hanno un sistema preconcetto, perchè l'unità di questi due primi capitoli apparisce troppo chiaramente. Ma con alquanta diversità dall'Ewald, fa terminare la seconda parte a v. 19 del cap. V, ove si dimostrerebbe che ogni umano tentativo è inutile, se non secondato dalle occasioni e dal favore divino. La terza parte fino a v. 15 del cap. VIII tenderebbe a provare l'inutilità delle ricchezze, e che invece di affaticarsi ad ammassarle è meglio goderle con moderata sapienza. Finalmente la quarta parte, considerando quanto l'esperienza sia trista, e imperscrutabile il giudizio divino, consiglia a quietare la mente coll'esercizio della sapienza e col timore di Dio, godendo nella gioventù, ma prevedendo alla vecchiezza. Hitzig (1) poi e Philippson (2) dividono il libro in tre parti, e ogni parte

(1) Kürz geffasstes exegetisches Handbuch zum alten testament. Der Prediger Salomo 's Erklärt von F. Hitzig. Leipzig 1847, p. 125.

(2) Die Israelitische Bibel von Lüdwig Philippson. Dritter Theile, p. 750, 751. 1854.

in più sezioni; ma differiscono per altro in ogni cosa fra loro, giacchè Hitzig troppo sistematicamente suddivide poi ogni parte in quattro sezioni, mentre Philippson non si cura di questa armonica divisione, e fa le parti ancora troppo sproporzionate fra loro, Hitzig adunque nella prima parte vuole descritta la vanità di tutte le cose: sezione 1.ª (cap. I): tutte le cose sono vane ed anche vano il pensarvi; sezione 2.ª (cap. II): la saggezza è vana per assicurare la felicità; sezione 3.ª (cap. III): tutte le cose e l'uomo ancora hanno tempi assegnati loro da Dio; sezione 4.ª (cap. IV fino a v. 16): la vita è piena di sofferenze, di penosi travagli, e disinganni. La parte seconda mostra l'incertezza della via a seguirsi nella vita, e la prima sezione fino a tutto il cap. V, insegna come dobbiamo regolarci relativamente a Dio, la seconda fino a tutto il cap. VI dimostra la infelicità di non poter godere dei piaceri, la terza fino a tutto il cap. VII, contiene la più alta disapprovazione dell'umana malvagità, la

quarta fino a tutto il cap. VIII la incomprensibile mancanza di giusta retribuzione. La parte terza prescrive la condotta a tenersi nella vita, e la prima sezione fino a v. 10 del cap. IX insegna che, a questa vana esistenza seguendo l'annichilamento, dobbiamo procurare di godere il più possibile; la seconda fino a tutto il cap. X dimostra che non al savio istesso è utile la saggezza, quantunque possa riescirlo agli altri; la terza fino a v. 8 del cap. XII insegna come contenerci, avendo l'avvenire incerto, la vecchiezza imminente, e inevitabile la morte; la quarta sezione alla perfine contiene una relazione intorno all'autore e al libro.

È notevole che l'Hitzig, il quale suole allontanarsi da ogni più comune interpretazione, segua quasi intieramente la volgare divisione in dodici capitoli, meno che unisce il v. 17 del cap. IV al V, i vv. da 11 in poi del IX al decimo, e i primi 8 del XII all'undecimo: ed in ciò dimostra molto ingegno ed acutezza, ma non tutto quel

rigore che parrebbe richiedersi. Giacchè gli argomenti sono molto più svariati che egli non li noti, e una divisione per sezioni richiederebbe di scendere meglio ai particolari; ma già abbiamo notato come l'Hitzig si dimostri molto tenero di una divisione troppo sistematica.

La divisione del Rabbino Philippson non ha nulla di notevole, perchè quì si riferisca nei suoi particolari, se non che le due prime parti occupano tutto il libro fino a v. 8 di cap. XI, e nella finale conclusione fino a v. 8 del cap. XII egli fa consistere la terza, e considera gli ultimi versi come un epilogo aggiunto dallo stesso autore, alquanto tempo dopo avere compiuto il suo lavoro, per religiosi scrupoli fattigli nascere da un piccolo cerchio di amici. E fra quelli finalmente che si compiacciono di trovare nel Cohelet una generale divisione, Wangemann [1] pone bene anch'egli la introduzione fino a v. 11 del cap. I, e l'epi-

[1] Der Prediger Salomonis nach Inhalt und Zusammenhang praktisch, p. 20 e seg. Berlin 1856.

logo negli ultimi versi dall'ottavo in poi del cap. XII; ma la divisione del rimanente in due parti è arbitraria come le altre già citate. Perchè non so ove egli abbia trovato che fino a v. 14 del cap. VII si parli di tutti i tentativi dell'uomo, considerandolo relativamente a Dio come creatura riguardo al Creatore, e che da questo punto si facciano delle osservazioni intorno al governo divino sulla terra, e si consideri l'uomo relativamente a Dio come peccatore. Certo è chiaro a chiunque che anche nel cap. II verso la fine si parla della provvidenza divina, e nel cap. III. 16 e 17 si considera l'uomo come peccatore che deve essere da Dio giudicato, e poi anche dopo il v. 15 del cap. VII, e nominatamente a cap. IX. 13 e seg. si accenna alla inutilità dei tentativi dell'uomo sapiente; cosicchè tale divisione è arbitraria, e per conseguenza non vera.

Le divisioni per altro di Köster, Ewald, Ginsburg, Hitzig, Waihinger e Philippson meno che le altre si allontanano dal vero,

perchè fatte con un sistema meno preconcetto, e pajono meglio resultare da un esame accurato del libro istesso. Ma non ostante io non credo che dopo matura osservazione si possa ritrovare nel Cohelet una generale divisione in poche parti; e queste istesse divisioni, che sono d'assai a preferirsi a tutte le altre citate, benissimo a mio avviso lo provano. Imperocchè sono sei divisioni diverse, le quali tutte presentano un certo aspetto di verità, il che appunto dimostra che niuna di esse è più vera dell'altre, e per conseguenza tutte egualmente non vere. Imperocchè la divisione di un libro in alcune parti deve esser chiara, visibile, manifesta, e se tale non apparisce, deve dirsi che divisione non v' è secondo la mente dell'autore, ma soltanto devono distinguersi i diversi punti di uno stesso argomento da lui successivamente discorsi, senza essere stati ordinati per capi e sezioni generali. Oltrechè questo è proprio di chi non bene è esperto nell'arte dello scrivere, il che già abbiamo

detto del nostro autore, non avere cioè un concetto di generale divisione della materia; ma venirla trattando secondo si affaccia alla mente, antecipando su quello che dovrà più estesamente in seguito trattare, e ripetendo quello già detto, come spesso avviene nel Cohelet. Nella esposizione del quale bisogna rinunciare a voler trovare questo concetto di generale divisione, cui l'autore non ha pensato, e che nel libro in niun modo ritrovasi; ma soltanto nel farne l'analisi contentarsi di notare i diversi argomenti che vengono discorsi, e come, e dove, da uno si trapassi all'altro. Giacchè l'assunto del libro è uno, in questo non v' ha dubbio, ma gli argomenti e i fatti per dimostrarlo, non sono stati ordinatamente disposti e distinti, ma trattati anzi alla rinfusa. E infatti il Mendelssohn (1), Cocceio (2), Umbreit (3), Herzfeld (4), Ei-

(1) Comm. on Ecclesiastes translated by T. Preston.

(2) Cocceji opera ed. 3.a Amstelod. v. 2, p. 520 e seg.

(3) Koheleth 's des weisen Königs Seelenkamps u. s. w. Gotha 1818.

(4) Koheleth übersetzt und erläutert von D. Herzfeld.

chhorn ([1]), e De Wette ([2]) non si sono occupati di generale divisione, ma solo di analizzare il libro secondo tutti i diversi punti che prende a considerare. Che questi critici poi non si accordino nello stabilire quanti questi punti sieno, e dove ognuno incominci e finisca deriva necessariamente dalla poco ordinata trattazione, e dai passaggi poco avvertiti, giacchè questa è arte che nel Cohelet manca del tutto. Nè è prezzo dell'opera riferire tutte le loro singole opinioni, perchè quello che importa a notarsi è il concetto generale che gli ha guidati, il quale io credo il solo vero e possibile a conciliare coll'indole e la forma del libro. Soltanto più degli altri è degno di nota l'Umbreit, il quale a suo capriccio rifà tutta la disposizione del testo, senza essere guidato in questo, com'egli lo chiama riordinamento, se non dal più assoluto arbitrio, e però non sembra di doverlo nè anche esplicitamente confutare.

([1]) Einleitung §. 661. ([2]) Einleitung §. 283.

Giacchè capovolgere l'ordine di un testo, senza avere a sostegno nessuna autorità, e senza che la più assoluta ed evidente necessità del senso vi astringa, ma solo per meglio accomodarlo a un sistema preconcetto, non può dalla sana critica essere acconsentito ([1]).

IV.

Analisi del Cohelet.

Facendoci ora noi stessi ad esaminare il libro, ecco come ci pare di doverlo analizzare, e dimostrarne la connessione generale e delle singole parti, anche di quelle che pajono essere o divagazioni dal soggetto, o contraddittorie le une colle altre, per poi potere dedurre quale ne sia la

([1]) Ecco il modo nel quale l'Umbreit vuole riordinare il nostro testo:

I. 1—V. 8; VIII. 2—19; VI. 1—12; VII. 1—10, 13, 11; X. 10; VII. 12; X. 11; VII. 7, 10; VIII. 1; VII. 14, 15, 16, 20, 17, 18, 21—29; VIII. 14—17, IX; X. 1—3, 12—15, 4—7, 16, 19, 18, 8, 9, 17, 29, XI; XII.

dottrina generale, e l'intendimento che tutto lo informa.

1.° Il primo verso contiene il titolo del libro, e forse non appartiene allo stesso autore, ma è di più tarda età, come molti altri titoli dei libri del vecchio testamento, che venivano posti a mano a mano che il canone si formava, e i libri successivamente vi venivano ammessi; giacchè non è da credersi che nè anche il canone sia stato stabilito tutto ad un sol tratto, ma a poco a poco si completò prima di essere definitivamente chiuso (1). In quanto poi al significato della parola Cohelet, e all'esame delle altre parti del titolo, se ne tratterà singolarmente a suo luogo. Il secondo verso contiene la proposizione che serve di tesi generale a tutto il libro, che ad ogni tratto è ripetuta, e poi viene posta come finale conclusione. Il che potrebbe fino da ora condurci a credere che lo scopo del libro, e la dottrina in esso contenuta consista nel

(1) Eichhorn Einleitung in d. A. T. §§. 5 e 62. De Wette op. med. §§. 12, 13, 14.

dimostrare l'assoluta vanità e nullità di tutte le cose; ma vedremo in seguito che tale assoluta proposizione viene alquanto moderata, e ristretta soltanto a ciò che accade sulla terra, e a questa vita mortale. Fino a v. 11 poi si dimostra in generale la verità della tesi, discorrendo la invariabilità delle leggi di natura, e il perpetuo immutabile succedersi dei tempi, del giro degli astri, fra i quali si accenna soltanto al sole, come quello che più da vicino concerne la vita della terra, e lo avvicendarsi delle umane generazioni, che tutte l'una dopo l'altra si estinguono in completo oblio. E valga il vero che tale descrizione in brevi tratti ha il suo bello, ed è atta veramente a imprimere nell'animo lo sconforto, e l'abbandono proprio dello scetticismo. E fino a questo punto si può tutto insieme considerare come una generale introduzione a quanto poi partitamente verrà dimostrato.

2.° A verso 12 comincia l'autore a parlare in propria persona, e a dimostrare

la verità del suo assunto, come il resultato delle proprie esperienze, e fino al termine del capitolo si dimostra l'inutilità della scienza e del senno contro gli irreparabili mali della vita.

3.° (II. 1—11) Riescito vano ogni tentativo per mezzo del sapere e della saggezza, ci dice l'autore essersi volto ai piaceri, e quantunque gli abbia tutti profusamente gustati, ci avverte che non pertanto si è contenuto sempre con una certa saggezza, (ולבי נהג בחכמה, v. la mia nota ivi) perchè altrimenti la intemperanza stessa avrebbe potuto esser cagione del suo disinganno; ma non ostante anche i piaceri sono ben lontani dal concedere la felicità, e così conclude a v. 11 di questo stesso secondo capitolo.

4.° A v. 12 s' incomincia a istituire un confronto fra la scienza e lo stolto folleggiare; e non come vogliono altri a considerare l'uno e l'altra insieme riuniti, se meglio giovino che separati; giacchè questo è argomento trattato nei versi prece-

denti, ove ci si dice che, anche in mezzo ai piaceri, non avea del tutto abbandonata la saggezza, oltre che il v. 13 dimostra chiaro che si tratta d'istituire un confronto. E quì è a notarsi la prima contraddizione, giacchè a v. 13 e nel primo emistichio del 14 si esalta la scienza; e nei versi seguenti si asserisce che tanto è lo stolto quanto il savio. Ma fa d'uopo osservare come la scienza venga per sè stessa lodata ed esaltata, giacchè in sè val meglio certo che la stoltezza, ma poi si considera, (e chi potrebbe negare la verità di tale considerazione?) che non sempre la saggezza negli eventi della vita giova a chi la possiede, e uno stesso fato a tutti impende, tanto allo stolto, quanto al savio; e mentre talvolta gli sforzi di questo non valgono a trarlo dalla miseria, la fortuna arride a quello e lo favorisce. Così tutte le volte che la sapienza viene lodata, si considera come cosa buona in sè, e che può giovare anche agli altri, come VII. 5, ove si raccomandano i consigli e i rimproveri del

sapiente, e IX. 13—X. 4; ma infruttuosa molte volte riesce per chi la possiede, talchè, considerandola da questo lato, a ragione viene chiamata inutile; e pari a tutte le altre vanità del mondo, massimamente perchè non vale a scampare dalla morte. Sicchè la prima delle notate contraddizioni viene in tal modo conciliata. Dal pensiero poi che la morte egualmente impende al savio e allo stolto si passa a considerare l'inutilità degli sforzi della industria umana, quando non sia favorita dall'ajuto divino, che pare ancora venga concesso senza ragione. Imperocchè il חוטא del v. 26 non lo interpetro peccatore, ma soltanto manchevole, privo di grazia in faccia a Dio, opposto propriamente al טוב לפניו del primo emistichio, (vedi mia nota ivi) il quale non è il צדיק, di cui si parla poi a VII. 16, 17, come opposto al רשע, ma soltanto chi incontra grazia e favore appo Dio, e perciò si conchiude che anche questa è vanità, altrimenti conclusione siffatta non regge-

rebbe. E quì ha fine il confronto della sapienza e del prudente adoperarsi e industriarsi, colla stoltezza e il negligente folleggiare.

5.° (III. 1—16) Dalla considerazione sul favore talora concesso, talora negato da Dio agli uomini è facile il passaggio a trattare delle mutabili vicende del mondo, secondo le varie occasioni, dimodochè tutte le cose più contrarie ed opposte trovano pure tempo e luogo per potere e dovere accadere. Quindi le quattordici antitesi, alle quali vien posta per conclusione l'inutilità degli sforzi umani nel procurare l'una piuttostochè l'altra delle sovraddescritte cose, giacchè a lor tempo secondo le occasioni ognuna nascerà da per sè, e in conseguenza si deplora come Dio abbia dato facoltà all'uomo di conoscere il mondo, ma non la ragione finale del mondo istesso, nè la ragione di quanto in esso avviene. Da ciò la prima pratica conseguenza che il meglio è darsi buon tempo e godersela, nemmeno la qual cosa l'uomo

può fare a suo talento, ma è dono d'Iddio. Per altro questo Dio, che non è, si noti bene, il Iehova, ma l'Elohim ([1]), non l'essere perfetto e determinato, quantunque infinito, ma una forza sconosciuta, e piuttosto la risultanza di tutte le forze riunite, e non tanto la legge di Provvidenza, quanto quella di natura, non concede sempre questo favore al virtuoso e lo nega al malvagio, ma spesso le parti trovansi invertite.

6.° (III. 17—22) A questo potrebbe essere di risposta il giudizio che farà Dio in cielo delle opere umane; (v. la mia nota ivi come spiego la parola שם) ma sorge il dubbio sulla immortalità, e se l'uomo difatti sia diverso dal bruto. E si noti che quì non si nega l'immortalità dell'anima, ma se ne dubita, e per un momento anzi si vorrebbe estenderla fino ai bruti, giacchè vi si dice non esser certo la costoro anima scenda sotterra. Questo passo tanto

([1]) Vedi più innanzi, VI. sull'uso esclusivo fatto nel Cohelet del nome Elohim per significare Dio.

controvertito non è, secondo me, diretto propriamente a negare l'immortalità dell'anima, e quasi direi, nemmeno tanto a crollarne la fede, quanto a confondere l'umano orgoglio, che sogna per sè destini sì alti e superbi, mentre potrebbe non valere nulla meglio dei bruti, e a dimostrare che nulla di certo può l'uomo sapere di ciò che avverrà dopo la morte. E valga il vero che, se questo è parlare veramente scettico, da tali dubbj a negare l'immortalità dell'anima la distanza è grandissima; e potrà benissimo uno scettico professare il dubbio, e dichiarare la sua ignoranza su questo punto, e poi praticamente condursi, come se lo spirito umano debba ritornare a Dio, ed esserne giudicato. Del chè abbiamo illustre esempio in Pascal, il quale ha ritenuto come il migliore degli argomenti per credere in Dio, sia quello di provare come nel dubbio, in cui si trova la mente nostra, l'utile è maggiore a credere che a non credere, ancorachè il ragionamento non possa condurre se non a

conclusione egualmente incerta per l' una e per l'altra parte ([1]). Ecco dunque come, a mio avviso, si può conciliare la seconda delle notate contraddizioni.

7.° (IV—V. 1—7) Dopo questa breve digressione si ritorna a parlare con molto sconforto delle mondane ingiustizie; dimodochè quasi preso da disperazione, l'autore pronunzia che lo stato dei morti è migliore assai di quello dei vivi; e quantunque se ne taccia la ragione, chiara resulta da quanto ha preceduto. Imperocchè alla morte seguirà o il nulla assoluto, oppure, se alcuna cosa ancora esisterà, avrà luogo quella giustizia che nella terra non si verifica; e questa è la conclusione alla quale l'autore addiviene, (V. 7) dopo tre digressioni che si possono in certo modo connettere con quanto precede, ancorchè, secondo il solito, ogni graduato passaggio sia trascurato. Ecco quale, a mio avviso, è il filo delle idee per la prima divagazione

([1]) Pensées. Deux.me Partie. Art. 3.me, V.

che si estende da v. 4 fino a v. 12. Le ingiustizie, di cui si parla a v. 1, sono chiamate *oppressioni,* עשוקים, molte delle quali sono cagionate o da invidia nell'oppressore, o dallo stato di debolezza e mancanza di difesa nell'oppresso, per il che si parla contro l'invidia, e poi si fa conoscere come lo stare ad altri uniti è da preferirsi al vivere soli; perchè, oltre agli altri vantaggi, due o tre riuniti meglio che uno solo resistono contro chi voglia usare violenza. — La seconda divagazione da v. 13 a 16 è intorno la ingiustizia nella differenza di stato fra le persone, perchè tale è re, che meglio sarebbe nato fra gl'infimi, e tale è giovane oscuro che meritamente dovrebbe essere chiamato al trono; il che talvolta avviene, e chi è nato in povera condizione si vede sollevato al regno. La quale osservazione può essere stata suggerita all'autore o dallo stesso innalzamento di David al trono, o, come altri vogliono di Geroboamo, quantunque il re vecchio e folle meglio sembri convenire a

Saul, che a Salomone. La considerazione poi di questo fatto possibile ad accadere riconcilia alquanto il nostro autore colla Provvidenza, e lo fa un poco rinsavire, d'onde la terza divagazione fino a V. 6. Ma quì a me pare necessaria una lieve trasposizione, e suggerita dallo stesso contesto: io pongo il v. 12, IV, dopo il secondo, V, ed ecco il perchè. Dopo che l'autore si è dimostrato incerto intorno alla divina giustizia, ma l'ha trovata talora ristabilita, se accade che giovane oscuro, il quale lo meriti, salga fino al trono, cade benissimo in acconcio il v. 1, V, che consiglia a non essere precipitoso a parlare contro Dio, e contro i suoi decreti, e che tali parole sono come i sogni, e la voce dello stolto. Quindi per una troppo rapida e vivace associazione d'idee viene raccomandato col v. 17, IV e 3 e seguenti, V, a non essere sconsigliato verso Dio nemmeno per adorarlo, nemmeno per fargli dei voti; giacchè i voti inconsiderati non sono grati a Dio, ma più e meglio l'obbedienza e il temerlo. E

quì si osservi come la raccomandazione di non offendere Dio viene subito temperata dal consiglio di non avere dall'altro lato fanatica e superstiziosa religione, eccedendo in sacrifizj e in voti, perchè, come anche in altri luoghi osserveremo, la morale del Cohelet è proprio il *tutissimum iter medium*, il דרך אמצעי שלם dei Dottori Ebrei, e come direbbero i nostri vicini d'oltr'Alpe, una morale di *juste milieu*. E dopo questa digressione si ritorna di nuovo alle ingiustizie che avvengono sulla terra, e si conclude con pensiero più religioso, che non si era incominciato, ad ammettere un supremo giudice delle cose umane. E quì anche si osservi di passata che in questo luogo pare ammessa la esistenza degli angeli ministri di Dio, deputati a sorvegliare, e giudicare gli uomini, perchè il מלאך, *angelo*, ci vien detto ricercatore dei voti non soddisfatti, e i גבהים del v. 7 non possono essere se non angeli posti come tutori e vindici di giustizia: anzi il contesto di questo verso pare allu-

dere chiaramente anche alla gerarchìa angelica composta di molti ordini l'uno all'altro superiore, כי גבה מעל גבה שומר, (vedi la nota ivi).

8.° (V. 8—19—VI. 1—6) Si passa poi a considerare la vanità e inutilità delle ricchezze, le quali non ti fanno più felice che la saggezza ed i piaceri, perchè penoso ne è l'acquisto e mal sicuro il godimento; ed è notevole il modo di transizione dall' una all' altra idea. La considerazione che un giudice supremo sovrasta ai grandi della terra, fa ancora pensare al nostro autore che i massimi fra questi, i re, sono alla per fine per il loro vitto sottoposti ai prodotti del suolo, מלך לשדה נעבד, il quale maggioreggia su tutti, e quindi si passa a discorrere sotto diversi aspetti la vanità delle ricchezze.

9.° (VI. 7—12) Dopo di che per associazione d'idee, nata dall'aver detto che le ricchezze sono inutili per chi non può goderne, si dimostra, in pochi versi come la miglior cosa è il godere dei beni presenti,

e inutile però è l'essere saggi, nè vale al povero il sapersi condurre nella vita, quando non ha mezzi per poterne godere. Nè l'uomo deve fantasticare sul futuro, perchè la vita è fugace, e niuno potrà dirgli ciò che sarà per accadere dopo la morte, ma cogliere il momento propizio senza curarsi del domani, come Orazio consigliava alla sua Leuconoe „ *Carpe diem quam minimum credula postero* „ (1).

10.° (VII. 1—14) Ma anche a questo luogo nasce la reazione contro tale reciso sentenziare, che getta l'uomo nel fango, e il nostro scettico, quasi pentito di averlo tanto degradato, cerca di rialzarlo con una serie di pratiche sentenze atte proprio a migliorare il morále dell' uomo, e che possono servire di antidoto alle troppo sconfortanti dottrine sopra esposte. E se nella sezione antecedente ha finito col dire che nulla l'uomo deve curarsi di ciò che accadrà dopo di sè; si riprende e quasi si

(1) Odi, Lib. I. 11.

corregge col dirci che la buona riputazione non è poi del tutto da trascurarsi; e se il darsi buon tempo e il godere via via di ciò che l'occasione offre ci viene anteriormente raccomandato; quì invece ci si consiglia di considerare talvolta anche le miserie della vita, perchè se i piaceri giovano a renderti lieto, queste ti fanno migliore, e il cuore talora ne diventa più buono. Ci vien detto di ascoltare il consiglio dei savj, e di non essere facili a sdegnarsi, il che non è contraddittorio al v. 3 dove ci vien detto che il כעס è meglio del שחוק, perchè in quel luogo כעס non significa *sdegno*, *ma afflizione d'animo*, *cruccio* (v. la mia nota II. 23). Così vien tolta la quinta delle notate contraddizioni. E intorno alla quarta, si osservi che non può assolutamente chiamarsi contraddittorio uno scrittore, o pensatore qualunque, che ora consigli come la miglior cosa il darsi buon tempo, ora dica essere anche bene il riflettere alle umane sciagure e alla morte. Perchè col primo consiglio ti vuole

dirigere a vivere quanto meglio sulla terra è possibile, col secondo a far migliore te stesso; giacchè il continuato piacere non può fare a meno di corrompere e guastare alquanto l'animo, e, per riparo a ciò, giova il tornare colla mente alle miserie umane, e prendere parte agli altrui infortunj. Perciò non è vero che il libro del Cohelet contenga una dottrina immorale, pare anzi a me che, a bene intenderla, sia all'umana vita accomodatissima; ma di ciò meglio e più a lungo, quando avremo terminata di esaminarla in tutte le sue parti. Queste sentenze di pratico insegnamento continuano fino al v. 14, e meglio dal v. 10 in poi ne viene raccomandata questa morale di moderazione e temperanza. Bellissima poi la sentenza del v. 14, ove ci si dice di godere quando l'occasione ci è propizia, e, se i tempi volgono per noi a peggio, non troppo condolercene, ma aspettare quello che gli eventi ne arrechino; imperocchè Dio ha fatto sì che il bene e il male l'un l'altro si compensino, senza però che

l'uomo possa trovarne nè la ragione nè il modo. A me pare questa tale sentenza che i più grandi moralisti se ne potrebbero lodare.

11.° (VII. 15—IX. 6) Si dimostra quindi come meglio delle altre cose non valga nemmeno la virtù, la quale è detta inutile per conseguire la felicità. Nè, come vuole il De Wette ([1]), continuano le distaccate sentenze fino a VIII. 13; perchè in modo assai chiaro a VII. 15 si ricomincia la serie delle osservazioni sulla vanità dell'umana esistenza, e la parola ראיתי manifestamente lo avverte. È vero per altro che questa sezione più lunga delle altre è interrotta da alcune divagazioni, e come per incidente e per associazione d'idee fra la virtù e la sapienza si torna spesso a dire dell'inutilità di questa; perchè pare la mente dell'autore più di continuo preoccupata di questa idea, che di ogni altra, e si compiace di ritornarvi sopra anche

([1]) Einleitung §. 283. d,

dove meno sarebbe opportuno. Quasi si direbbe che, sentendosi egli stesso sapiente, più gli dolga l'aver veduto che a nulla giova la sapienza per essere felici. Perciò ci si consiglia una condotta media, senza troppo voler fare il virtuoso, nè assumere il tuono del savio, ma dall'altro lato non abbandonarsi nè anche alla empietà e alla follia. E questa pratica sapienza, החכמה, non la sapienza assoluta, ma, direi meglio, prudenza, che quì ci si consiglia, sarà di difesa al saggio più che dieci capitani non lo sieno ad una città. E si osservi come quì, anche meglio che negli altri luoghi sopra notati, chiara apparisca quella morale di *juste-milieu*, la quale a nostro avviso è la pratica dottrina che resulta da tutto il libro (v. le note a questo luogo).

La divagazione poi dall'argomento si estende da VII. 25 a VIII. 7, e può distinguersi in due parti. Nella prima si parla della malvagità della donna, e con poca gentilezza si dice non solo d'assai peggiore agli uomini, e nemmeno come la selva di

Dante „ *Tanto è amara che poco è più morte* „ ma più amara ancora della morte istessa. Nella seconda poi dopo aver detto a VII. 29 che Iddio avea creato l'uomo retto, ma che da sè stesso si è guasto per il troppo investigare della mente, si consiglia a una sapienza moderata, perchè la violenza, עז, altera anche l'esteriore aspetto. E viene raccomandato l'obbedire al re e a Dio, ed aspettare ciò che le occasioni arrecheranno; perchè finalmente ad ogni cosa è prescritto il suo tempo, e ciò consuona colla dottrina esposta nei primi versi del cap. III. Ma quale è il filo logico, che per quanto tenue e sottile, deve pure esistere, il quale connetta quella invettiva contro la donna col dimostrare come la virtù non sia di alcun giovamento? Da v. 15 a 24 si parla promiscuamente della inutilità della virtù e della sapienza, e di questa ultima in particolare, in quanto non è atta a ritrovare l'ultima ragione delle cose. Per altro fra quelle, che l'autore col proprio accorgimento ha potuto scoprire,

una si è che la donna è per l'uomo grandissima amaritudine, e altra ancora che il volere troppo colla mente andare investigando è di danno, e meglio vale nelle ricerche sapersi temperare. Finita poi questa divagazione, si riprende a VIII. 8 a parlare della malvagità e della virtù, e, se vien detto da prima che nè anche quella vale a salvare i tristi, dall'altro lato si fa conoscere come spesso il malvagio anche dopo morte è onorato di splendide esequie, e che la giustizia contro di lui non sempre è eseguita con prontezza; e se pure alla perfine il giusto avrà bene, e male l'iniquo, ciò non basta a consolare intieramente, perchè si vede di continuo avvenire il contrario. Perciò il nostro moralista, di nuovo sconfortato, non può tenersi dal tornare a lodare il piacere, la gioja dei conviti, e il darsi buon tempo, come il meglio che possa farsi sulla terra, tanto più che all'uomo è incomprensibile la ragione di ogni avvenimento, e per quanto il sapiente si studj di trovarla, non mai gli vien fatto.

E quì sono a notarsi i vv. 12 e 13 VIII, nei quali a parer mio non viene risolutamente affermato che il giusto riceva il premio e il malvagio la pena; ma, dato come concessione che anche ciò alla perfine avvenga, non basta del tutto a consolare, perchè l'esperienza ci ammaestra spesso del contrario ([1]). E così viene conciliata la sesta delle contraddizioni da noi notate intorno alla utilità e inutilità della virtù. Poi finalmente ci si dice che il giusto e il malvagio del pari morranno, e l'associazione delle idee lo conduce a lodare lo stato dei vivi, e dire che i morti sono miseri del tutto, perchè più non possono godere del mondo, il che è in aperta contraddizione con quanto anteriormente era stato asserito (IV. 2. 3). Ma si osservi che quella è una espressione di sconforto, dopo la considerazione delle ingiustizie che nel mondo sono commesse, e quì invece si tratta d'insegnare all'uomo a godere della vita, giacchè la virtù a nulla

([1]) V. sopra II. 1.°

giova, e una volta morto non potrà tornare a godere di ciò che ha lasciato sfuggire nella vita. Per il che è naturale che un uomo, postosi in condizioni così contrarie, venga ad affermare contrarie sentenze; e, se la considerazione dei mali mondani gli può far dire che il morire è meglio del vivere, certo per chi vuol godere dei piaceri è preferibile di gran lunga la vita. Ma ci si dirà: il nostro autore quale vuole delle due? Il nostro autore, io rispondo, è scettico, e non sa assolutamente volere nè l'una nè l'altra cosa; ma ora l'una ora l'altra, secondo lo stato dell'animo suo, nè si cura di essere coerente, ed è franco e sincero nell'esporre le sue considerazioni. E per tal modo viene spiegata, se non conciliata, la terza delle contraddizioni da noi notate, che abbiamo dovuto a questo luogo riserbare.

Col v. 6 del cap. IX hanno fine le osservazioni (1) su tutto ciò che nella vita è

(1) Si eccettui una breve digressione a v. 11 e seg. di questo stesso capitolo sulla inutilità della sapienza per

considerato comunemente come buono ed utile, per dimostrarlo al contrario inutile e vano; ed interrompendosi con molte divagazioni ciò è stato fatto principalmente intorno a quattro cose, ciò sono: la sapienza, i piaceri, le ricchezze, e la virtù, e dimostrato che tutte quattro queste cose del pari sono vane, s'incomincia a insegnare più propriamente quale debbe essere la linea a seguirsi nella pratica condotta della vita. Mi piace per altro osservare che l'enumerazione di ciò che nella vita, secondo le varie opinioni, può dare felicità, non è completa; e parrebbe mancare la potenza e gli onori, dei quali pure sarebbe necessario fare parola. Ma il nostro autore, il quale, come già è stato detto, non ha saputo nè dividere nè ordinare la sua materia, anche di ciò ha trattato, ma non

quelli stessi che la posseggono, ed un' altra ai vv. 5, 6, 7, X sulla ingiusta distribuzione delle sorti umane; e certo sono poste fuori del loro luogo, e null' altro che ripetizioni di cose già dette; ma ciò è da attribuirsi alla più volte notata imperizia dello scrittore, che non segue un ordine logico, ma quello capriccioso dei suoi pensieri.

sotto un capo speciale ed in modo esplicito, ma solo per incidente. E ciò può vedersi nel I e nel II cap. e precisamente a v. 12 e 16, I, e 8, 9, 12, II, ove, magnificando il proprio stato regale, e dicendo di aver superato tutti i suoi predecessori, e che altri non potrebbe fare di più, viene altresì significato come la potenza e la grandezza siano al pari di tutto il resto vane ed inutili.

12.° (IX. 7—XI. 10) Si danno in questo luogo i pratici insegnamenti, non più tanto incerti, ma come conseguenza delle osservazioni porte dalla esperienza; s'incontrano per altro anche quì delle divagazioni, per il che le pratiche sentenze sono talora ripetute, come accade a chi perde il filo del discorso e vuole riprenderlo. Il primo insegnamento è di darsi buon tempo insieme alla donna del nostro amore, il che è in contraddizione con quel male che ci è stato detto delle donne alla fine del cap. VII; e si aspetterebbe piuttosto una esortazione al godimento ed ai

piaceri nel celibato, non nella vita conjugale. Ma il nostro autore non è alla perfine pei partiti avventati, le considerazioni sono ardite e talvolta sconfortanti, ma i consigli e gli ammaestramenti pratici sempre prudenti e moderati. Sia pure che per lo più le donne sian triste, nel che davvero io non concordo col nostro autore, anzi egli dice che nessuna è buona; ma pure nella vita è necessario all'uomo l'unirsi ad una compagna, e a preferenza di qualunque altra, è certo da anteporsi quella per cui sentiamo amore. E per tal modo è spiegata la settima ed ultima delle notate contraddizioni. A v. 11, IX torna poi a dirci il perchè dobbiamo a tutta possa procurare di godere: perchè egli dice, non credere che ogni specie di abilità sia propria di chi la possiede, ma soltanto di chi se ne profitta, e gli uomini vengono poi colti, non ostante ogni loro prevedere, come i pesci alla rete e gli uccelli al laccio. Tanto è vero che la sapienza, la quale in sè è buona cosa, e può giovare ad una intiera

città, viene spesso disprezzata, e disprezzato il saggio; talchè si prorompe in quest'aurea sentenza che *un poco di stoltezza*, o, se meglio vogliamo interpetrare, leggerezza di mente, *val meglio che la scienza e gli onori*. Aurea sentenza mi piace ripetere, e non mai abbastanza raccomandata; e quanto è da compiangersi chi non sa, o non vuole intenderla. Accigliati sapienti, che non mai schiudete le labbra a un sorriso di piacere, intendete che la vostra di continuo seria gravità, vi rende molesti e ridicoli, e con voi fa al volgo prendere a fastidio la virtù ancora e la vera sapienza. Intendete una volta che l'arco sempre teso si spezza, che *dulce est desipere in loco*, e che cosa non havvi più stolta e pazza, quanto il voler sempre e invariabilmente dimostrare severa e inflessibile saggezza. Mi si perdoni la breve digressione, e torno all'argomento. Per temperare poi quest'ardita sentenza si torna a lodare il savio, e dispregiare lo stolto, e fino al termine del capitolo IX seguono altre sentenze e osser-

vazioni, che sono, a dir vero, fra loro molto scucite, ma tendono o a dare consigli di moderata prudenza, come a v. 4 e v. 20, o a dimostrare molti inconvenienti della vita ([1]). A cap. XI si riprendono con più ordinato legame gli ammaestramenti pratici, che consistono nel consigliare d'industriarsi senza troppo volere prognosticare il futuro, il quale è incerto, ma godere della vita quanto e sempre che si può, senza dimenticare per altro che sopraggiungerà la trista e incomoda vecchiezza, e quindi la morte, e perciò, congiunto ai godimenti, devesi nutrire nel nostro animo il timore di Dio, che ci potrà salvare dal rigore del suo giudicio. E quì l'autore parla come credente, quantunque a cap. III abbia posto in dubbio l'immortalità dell'anima. Il Luzzatto ([2]) si sbriga presto da questa contraddizione, togliendo via nel

([1]) In quanto alla spiegazione speciale di ogni sentenza, e della connessione che alcune possono fra loro presentare, vedi le note a questo luogo.

([2]) V. l'introduzione al comento sul Cohelet. Ozar Nechmad, 3.ª annata.

cap. XI e XII i versi ed emistichi che ammettono la immortalità dell'anima, ma è certo cosa arbitraria, e il libro nel tutto insieme non prova che il nostro autore sia materialista, ma soltanto scettico; e come tale, se nega a cap. III che l'uomo possa giungere a conoscere il suo finale destino, può per altro raccomandare di temere Dio, come se dovesse essere il nostro giudice. Oltre a chè si noti che uno scettico, il quale non ha, nè si cura di avere, opinioni decise e ferme sopra alcun punto, parla spesso colle comuni frasi ed espressioni, e dirà per morire, *passare a miglior vita, o salire al cielo*, precisamente come il nostro autore chiama la morte il ritorno del corpo alla terra e dello spirito a Dio. Tanto più che la considerazione della vecchiezza e del dissolversi a poco a poco delle forze vitali, poteva bene nella sua mente dubitosa e incerta indurlo momentaneamente più alla credenza della immortalità dell'anima, che all'opinione contraria; e come scrittore che non ha nei particolari con-

cetto fisso e determinato, quantunque lo abbia nell'assunto generale, scrive a mano a mano l'idea che per il momento gli attraversa la mente e lo predomina.

13.° (XII. 1—8) Segue la descrizione della vecchiezza che è fatta con colori poetici e ardite figure, e forse per lo stile è il migliore luogo di tutto il libro, sebbene la lingua al pari del rimanente non abbia nessuna purezza, e le allegoriche allusioni non sempre siano chiare. A verso otto poi si giunge alla finale conclusione del libro, dicendo, come nella prima tesi, che tutto è vanità, il che meglio dimostra come la credenza nell'immortalità dell'anima non era nel nostro autore salda e certa, ma si lascia come cosa probabile e nel medesimo tempo incognita: fatto sta che, per quanto avviene sulla terra, e dalla esperienza è conosciuto, la vita dell'uomo è tutta una grandissima vanità. E quì a mio avviso ha fine la trattazione del tema fin da principio proposto, quì il libro ha la sua legittima conclusione, oltre alla

quale il lettore non si deve aspettare nulla di più.

14.° I versi che seguono formano indubitatamente una appendice del tutto distaccata, e sono aggiunti da mano più tarda, o lo scrittore medesimo gli ha posti con intenzione di meglio celare sè stesso, e far credere d'altri il suo scritto. La più parte dei critici gli ritengono per altro autentici, e alcuni anche parte costitutiva del libro, anzi finale conclusione di esso. Ma Döderlein, Schmidt, Umbreit, Knobel (1) e altri ancora si accordano a rigettarli come non autentici, e a me pare che le ragioni da essi addotte abbiano molto valore. Che cosa contengono questi ultimi versi? Una breve relazione intorno a Cohelet scrittore del libro, intorno ai suoi studj, e una parenesi che è proprio la negazione di tutto ciò che nel rimanente del libro viene discorso. Si osservi in primo luogo che ogni qualvolta lo scrittore

(1) Vedi di ognuno le opere già citate.

parla di sè, lo fa in prima persona, e dice continuamente: *sono stato re, ho fatto questa ed altra cosa, ho osservato le tali altre;* soltanto in tre luoghi, quando vuole non dare conto di sè, nè parlare dei fatti suoi, ma riportare certe sue sentenze, lo fa in terza persona; e questo è proprio di chi vuole enunciare alcuna cosa in modo più solenne ed enfatico. Il quale è giustificatissimo in due di questi luoghi, giacchè sono al principio ed al fine del libro, quando ci si enuncia il tema e la conclusione generale, e va benissimo il dire in terza persona: *Grandissima vanità, dice Cohelet, grandissima vanità, tutto è vanità.* (I. 2, XII. 8) Ma per l'altro luogo (VII. 27) le parole אמרה קהלת, o אמר הקהלת come vogliono leggere Grozio, Michaelis e Jahn, sono, a mio avviso, una interpolazione, e lo dimostrerò a suo luogo; o se pure vogliono ancora ritenersi come autentiche, non è del tutto inopportuno che all'enunciare proposizione così ardita, come quella che nemmeno una fra le donne sia

buona, si assuma una certa enfasi e solennità. Ora nei v. 9 e 10 del cap. XII non si tratta di enunciare sentenze, per potere coi citati esempj giustificare l'uso della terza persona, ma soltanto di renderci contezza dell'autore; il quale se lo avesse fatto da per sè, avrebbe certo seguito suo stile, e parlato in prima persona. Ma ciò che assai meglio dimostra la non autenticità di questo passo sono i due ultimi versi. Perchè dopo avere proposto, dimostrato, e concluso che la vita dell'uomo è grandissima vanità, e che perciò è bene godersela quanto più ci è possibile, e soltanto temperare il godimento col timore di Dio, e col pensiero di un giudizio finale, il quale per altro è messo in dubbio, e raccomandato soltanto come cosa, cui prestando fede, può ad ogni modo giovare, e non nuocere; come si potrebbe in modo così fermo ed assoluto porre per finale conclusione (סוף דבר) che il timore di Dio, e l'osservarne i comandamenti è ciò che costituisce tutto l'uomo? È verissimo che

altre contraddizioni si riscontrano nel Cohelet, e io non le ho dissimulate, ma notate ad una ad una, e studiatomi conciliarle, o almeno spiegarle, ma le altre sono contraddizioni inerenti al sistema, naturali nell'animo di uno scettico; ma questa è contraddizione inconciliabile, giusto appunto perchè tende a togliere tutte le altre, e perchè vorrebbe far chetare ogni contraddizione e ogni dubbio. La dottrina del Cohelet non è nè assolutamente empia, come alcuni hanno preteso, nè assolutamente religiosa, come altri hanno voluto dimostrare; ma vaga da opinione a opinione, da dubbio a dubbio: in teorica è scettica, in pratica vuol star bene con Dio e col diavolo: consiglia di godere e darsi buon tempo, perchè ogni scienza e ogni industria è vana, e la vecchiezza e la morte c'impendono sul capo; ma nel medesimo tempo, siccome non si sa quello che dopo morto avvenga, è bene ancora ai piaceri e ai godimenti accoppiare il timore di Dio, ed oprare come se questi debba

essere un giorno il nostro giudice. Ma in verità, che, a chi l'intende, ciò vuol dire, tutt'al più, che il timore di Dio deve riempire solo una parte dell'uomo, e vada ancora fino alla metà, ma a non fargli dono di tutto; e chi nel corso del libro mi ha più volte cantata questa sentenza, non può venire poi a dirmi, come fine di tutto il ragionamento, che si deve solo pensare al timore di Dio, e per l'uomo non esservi altro.

Bene aveano veduto questa inconciliabile contraddizione i Dottori dell'Ebraismo, e, condannabile per essi tutta la dottrina del libro, lo hanno salvato, e mantenuto nel canone soltanto in grazia degli ultimi versi ([1]), i quali al contrario del rimanente suonano pii e religiosi. Ma a quale scopo può essere stata aggiunta questa appendice? La compilazione del canone, come già abbiamo accennato non è stata fatta nè da una sola mano nè tutta

([1]) Vedi più innanzi VII.

in un tempo, ma si è venuta successivamente a poco a poco formando. Chiunque sia quegli che ha posto il titolo al Cohelet, che lo ha un poco riordinato, o disordinato nella sua compilazione, (che tale forse non ci è pervenuta quale era originariamente) (1) trovandolo buono in alcune sue parti, ma riprovevole, a sentenza sua, in altre, questi istesso ci ha aggiunto, come sanatoria, questa appendice, dandoci ancora alcuna contezza intorno allo scrittore; e forse senza avere intenzione di far passare come autentica questa sua nota. Nel progresso poi del tempo non si è distinto l'originale dall'aggiunta, e tutto è passato come di una sola mano. Il Philippson (2) e l'Ewald (3) non possono fare a meno

(1) Emetto questa opinione come semplice dubbio; ma non vedo per altro sufficiente ragione per abbandonare l'ordine con cui il Cohelet ci viene offerto dalla tradizione, e stabilirne un altro a capriccio, senza potere molto avvantaggiare il senso della dottrina e la chiarezza nelle idee. Perciò anche sopra ho rigettato il riordinamento che pretende farne l'Umbreit.

(2) Op. cit. p. 751.

(3) Poetische Bücher d. A. B. Vol. IV. pag. 193.

anch' essi di riconoscere in questi ultimi versi una aggiunta, che non forma parte integrale del libro, e, quantunque lo considerino dello stesso autore, pure Ewald lo chiama poscritto, e il Philippson dice che lo stesso autore, pentito delle sue ardite asserzioni, e consigliato forse da alcuni amici, vi ha posto questi versi, come per temperare ciò che nel rimanente del libro veniva discorso. Ma il Philippson è un rabbino, l'Ewald vuol mantenersi buon protestante, e si compiace perciò di un razionalismo temperato d'ortodossia.

Per altro, siccome è molto difficile potere recisamente affermare che questo passo non sia del medesimo autore, piacemi proporre ancora altra ipotesi, che toglie egualmente ogni difficoltà, e si avvicina a quella del Philippson, ma pure non è la stessa. L'autore, chiunque sia, di questo libro, lo ha fatto, a parer mio, in persona di Salomone, e a questo ha attribuito i propri pensieri. Ma per meglio mascherarsi e dare addivedere ch'ei non gli

approvava, data conclusione al libro, e condottolo a compimento col v. 8, XII, può avervi apposta questa aggiunta; nella quale dopo un breve elogio di Cohelet, che sarebbe il savio re, per purgare sè stesso dall'accusa di aver dato non troppo religiosi ammaestramenti, ne dà anzi di tali, che non lo potrebbero essere meglio; ma in persona propria, non di Cohelet. Così anche questa parte potrebbe essere della stessa mano, ma non sì che formi una patente contraddizione a tutto il resto. Insomma, per meglio spiegare il mio concetto, lo scrittore dopo averci insegnato dottrina alquanto infetta d'empietà, attribuendolo a Salomone, ci verrebbe poi a dire, per meglio celare la finzione: non sono io, sapete, che la ho scritta, che anzi, se badate a me, vi avverto che il timore di Dio costituisce tutto l'uomo, e che egli deve essere giudice di tutte le più occulte azioni.

Fra le due ipotesi che propongo come le sole possibili a spiegare questi ultimi versi, non saprei decisamente appigliarmi

piuttosto all' una che all' altra. Ciò che importa di tener fermo si è che questi versi non possono in alcuna maniera formare parte costitutiva della dottrina esposta nel Cohelet, ma sono senza dubbio una aggiunta tutta distaccata dal resto del libro, sia posta essa da più tarda mano, o dall' autore medesimo, coll' intendimento testè accennato.

V.

Dottrina generale del Cohelet.

Ora è necessario brevemente riassumere tutta la dottrina di questo libro.

Il Luzzatto in un comento scritto nella sua più giovane età ha dichiarato il Cohelet irreligioso ed empio, come quello che assolutamente è fatalista, nega l' immortalità dell' anima, e per conseguenza è materialista ed epicureo (1). Nè ha considerato

(1) Ozar Nechmad. Briefe und Abhandlungen jüdischer Literatur betreffend. Vierter Jahrgang, pag. 77.

come ostacoli il v. 9, XI, e i v. 1 e 7, XII, ove pare ammettersi l'immortalità, ma gli ha riguardati come una interpolazione, anzi veramente gli ritiene il תקון סופרים dei Dottori del Talmud. Ma egli stesso ci ha resi poi avvertiti che molte cose contiene quel suo scritto, che l'età e il senno più maturo non si compiacevano di consentire; e quantunque non ci abbia manifesto in che si era modificata la sua opinione, si è contentato in generale di farci sapere che l'importanza e il valore del Cohelet era divenuto agli occhi suoi molto maggiore che altra volta non fosse (1).

Il Renan pare per altro convenire nella medesima opinione, perchè, sebbene non abbia trattato particolarmente del Cohelet, nella vita di Gesù (2), dove ne parla per incidente, ne chiama lo scrittore: *épicurien désabusé*. Al contrario se dobbiamo credere a Mendelssohn, Heinemann, Des-

(1) Op. cit. Dritter Jahrgang, nella introduzione del Luzzatto stesso al suo comento.

(2) Cap. 4, pag. 49.

voeux, Vaihinger (1), (per non parlare degli antichi Rabbini e dei Padri e Dottori della chiesa, i quali doveano trovare il Cohelet religioso) lo scopo finale del libro è di mostrare l'immortalità dell'anima, mediante la vanità di tutte le cose umane. Ma se lontani dal vero noi riteniamo i primi, non meno al certo ne sono i secondi.

Herzfeld (2), che ha esposto intorno al Cohelet saggissime considerazioni, vuole trovarvi uno scopo politico, e sarebbe di confortare il popolo Israelita allora oppresso da gravi sciagure, dimostrando come sia del pari infelice la condizione di tutti gli uomini. Ma non pare questa opinione da accettarsi, perchè come benissimo fu osservato dall'Eichhorn, sebbene non a questo proposito, ciò che appunto forma uno dei segni distintivi del Cohelet fra tutti i libri del V. T. è il mancare assolutamente

(1) Per Mendelssohn v. op. cit. trad. da Preston. Heinemann, Uebersetzung des Koheleth. Berlin 1831, p. 3 e 129. Desvoeux, op. cit. p. 79. Vaihinger, op. cit. p. 443.

(2) Coheleth übersetzt und erläutert, Braunschweig 1838, p. 10 e seg.

di qualunque allusione a costumi, a tempi, a luoghi, ma sembra proprio scritto per l'uomo in generale di qualunque luogo e di qualunque età ([1]). Ora se lo scopo dello scrittore fosse stato quello che l'Herzfeld suppone, certo avrebbe dovuto, dopo le considerazioni sui mali generali della vita, scendere all'applicazione, e parlare anche di quelli speciali del popolo Ebreo, ma di ciò nemmeno la più lontana allusione, e chiaro apparisce che il libro è soltanto morale, e della morale considerata più universalmente che sia possibile, senza alcun fine politico.

Bauer ([2]) vuole che la ricerca del Cohelet sia intorno ai doveri dell'uomo e non alla felicità, o al sommo bene, e si fonda principalmente sulla espressione טוב.... אשר יעשו (il meglio che facciano) (II. 3); ma יעשו, quantunque significhi *facciano,* non esprime un fare diretto all'esecuzione dei

([1]) Lo stesso forse potrebbe dirsi del libro di Giobbe.

([2]) Erläuterter Grund-text vom Prediger Salomo Leipzig 1732, pag. 5 e 6.

doveri, ma al conseguimento del ben essere; e da tutto il contesto, anche di questo singolo luogo, si vede chiaramente come si cerca di far l'uomo felice, piuttostochè moralmente buono. E non credo nemmeno come l'Umbreit ([1]) e Davidson ([2]) che il Cohelet si aggiri intorno alla ricerca del sommo bene, del bene ideale e assoluto: quello scrittore avea intendimento molto più modesto e pratico, ricercava la felicità e confessava di non averla potuta ritrovare. In questa opinione si accordano Philippson, Rosenmüller, Heiligstedt, Michaelis e Lisco ([3]) e a questa ancor io sottoscrivo. Che cosa si propone difatti, e che cosa dimostra il nostro auto-

([1]) Coheleth Scepticus de Summo Bono, P. 1.ma §. 2.

([2]) The text of the old testament considered. Lond. 1856, p. 781 e seg.

([3]) Per Philippson v. op. cit. Rosenmüller, Scholia, Partis nonae volumen secundum. Heiligstedt, Commentarius in V. T. v. 4, sec. 2. Lipsiae 1848, p. 12, 13. Michaelis, Poetischer Entwurf des Gedanken des Prediger-Buchs Salomons. Göttingen 1762. Lisco das A. T. mit Erklärungen, zweiter Band. Berlin 1844, p. 267.

re? La vita è grande vanità, egli dice: e perchè? perchè la scienza non ti appaga, non ti appagano i piaceri, e posto ancora che ti appagassero, non sono in tuo potere; ma in quello di una forza superiore, che governa a suo modo gli eventi del mondo, dei quali non puoi giungere a darti spiegazione. Il tuo destino dopo morte sarà forse di comparire innanzi al giudizio di Dio, ma non ostante nulla ti assicura che tu non sia pari ai bruti. Perciò la ingiustizia degli umani eventi ti addolora, ti addolora la loro incertezza, ma per altro è meglio non isparlare contro alla Provvidenza. Nè le ricchezze ti giovano meglio, perchè penoso ne è l'acquisto, e incerto il godimento; nè più vale a raggiungere la felicità l'essere virtuoso, perchè al virtuoso e al malvagio sovrastano gli stessi eventi, e da ultimo la morte. Ma pure in mezzo a tanta perplessità la via a seguirsi per vivere quanto meglio è concesso, è quella di godere tutto quanto si può, temere Dio nel medesimo tempo e onorarlo, perchè la

morte ci attende, e giova contenerci come se dopo quella dovessimo da Dio essere giudicati.

Presso gli Ebrei il timore di Dio comprendeva tutta la religione e tutta la morale, e, per pronunziare un giudizio intorno al valore di questa dottrina, dico il vero, che, sostituendo all'espressione *timore di Dio* quella di *amore all'onesto e culto delle morali virtù,* non saprei trovare etico ammaestramento che meglio di questo si adatti all'indole e ai bisogni dell'uomo. Imperocchè si tiene del pari lontano dalle intemperanze e dall'abbiettezza dell'epicureo, come dalle austerità dello stoico: il nostro autore non vuol essere nè del gregge di Epicuro, nè non uomo come i seguaci di Zenone e di Crisippo; e questa è la via a seguirsi, per meno esser lontani dalla felicità, se completa non può ottenersi.

VI.

Della Forma, dello Stile e della Lingua del Cohelet.

Ho già accennato come l'Herder ha creduto che la forma del libro sia dialogica, e l'Eichhorn nelle prime edizioni della sua introduzione al V. T. avea proposto la medesima ipotesi; ma nell'ultima edizione ha riconosciuto che sono tutti pensieri emessi, per dir così, da una sola voce, ed ha abbandonato intieramente quella sua prima congettura. E già ho manifeste le ragioni (¹), per le quali mi sembra che la ipotesi di un dialogo sia del tutto da rigettarsi.

Il Nachtigal (²), come non trova nel Cohelet unità di concetto, così non la trova nemmeno di forma, che per lui è mista di poesia e di prosa; ma questa si

(¹) V. sopra, II. 3. (²) V. op. cit. passim.

ridurrebbe a ben poco, imperocchè consisterebbe soltanto nel titolo, nelle parole אמר קהלת a I. 2, אמרה קהלת VII. 27, e אמר הקהלת XII. 8, e nell'appendice degli ultimi sei versi, le quali parti egli crede tutte aggiunte dai raccoglitori o dai lettori del libro, mentre la parte veramente costitutiva e integrale di esso sarebbe tutta poetica. Questa poi distingue in tre specie: antifonie, sentenze dei saggi, e oscure quistioni. Le antifonie sarebbero cantate di seguito, e a vicenda dai diversi accademici, dopo che il presidente avrebbe dato l'intonazione col primo canto, che si estenderebbe da I. 2 fino a a v. 11. Le gnomiche sentenze sarebbero a varie riprese pronunziate da varie persone, e perciò contrarie le une alle altre, e precisamente ai seguenti luoghi: IV. 17-V. 8, VI. 10—VII. 22, X. 2—XI. 6. Le quistioni proposte e risolute sarebbero due, la prima con sei risposte VII. 23—29, e la seconda con due soluzioni VIII. 1—7, tutto il rimanente del libro sarebbe occupato dalle antifonie.

Questo è certo uno dei modi più strani, nei quali il Cohelet sia stato interpetrato, e perciò è sembrato opportuno farlo sommariamente conoscere. Che le massime morali sieno dove il Nachtigal le pone, e spicchino da tutto il rimanente è vero; ma a me pajono più a lungo estendersi nell'ultimo passo, non fino a XI. 6, ma fino a XII. 1. Il porre poi quelle due sole quistioni è assolutamente falso: perchè, tralasciando di altre, che meno appariscono, non se ne pone una a II. 22 intorno all'utilità delle umane cure e industrie? e un' altra a III. 18 sulla immortalità delle anime? se queste non sono quistioni e per la sostanza, e per la forma, non lo sono meglio quelle volute dal Nachtigal. Quelle antifonie poi cantate a vicenda dai diversi accademici è cosa strana, se non ridicola; mentre chiaramente tutto quanto egli pone come tale si fa seguito benissimo, e ha logico legame, come discorso continuato di una sola persona. Ma il difetto fondamentale del sistema consiste nel voler tro-

vare la poesia e il verso dove affatto non esiste, e nella prosa la più pedestre. Nel che per altro fu seguìto dall'Ewald (¹) e dal Vaihinger (²), che nel suo studio intorno al Cohelet ha tanto sprecato d'ingegno a voler trovare le strofe e i metri, nel che davvero noi non lo seguiremo, perchè la crediamo inutilissima ricerca. Che il Cohelet per la sua forma spezzata e sentenziosa, al pari di tutti gli altri della Bibbia, possa presentare talvolta qualche armonica assonanza come di verso, è vero; ma nella più parte nemmeno questo si ritrova, e ti suona all'orecchio come la più semplice prosa. Basta leggere di seguito qualunque salmo primo ti viene alla mano, un capitolo di Giobbe, o ancora, che più dovrebbero avvicinarsegli, dei Proverbj, e poi il Cohelet, perchè chi non ha chiuso del tutto l'orecchio a qualunque senso di armonia non si faccia subito accorto della totale differenza. In quelli trovi una armo-

(1) Poetische Bücher d. A. B. Vol. 4, pag. 191.
(2) Op. cit.

nia continuata, che si ripete quasi colle medesime forme, e in questo il procedere più prosastico, e soltanto ad ogni tratto un suono di un mezzo verso, o anche di uno intiero, non per altro, nè cercato nè voluto, ma nato a caso, come può avvenire in ogni prosa, massime quando questa è lontana dal regolare e compiuto periodo, e si compiace meglio delle brevi e spezzate sentenze. Il parallelismo poi, che è legge quasi perpetua e generale dell'Ebraica poesia, e di quella massimamente, che, come i proverbj, si avvicina alla gnomica, parallelismo che dovrebbe essere adottato nel Cohelet, se scritto in versi, è rarissimo, e anche quando si ritrova, è più capitato a caso per il corso dei pensieri, che non studiato e voluto come espressione e forma. E così l'Herzfeld (1) si appone, a mio parere, in ciò molto saggiamente, quando considera il Cohelet il solo libro della Bibbia, in cui le quistioni sieno meglio poste,

(1) Geschichte des Volkes Israel, Nordhausen, 1857, 2.er Band. p. 30.

secondo il metodo filosofico, e, come questo richiede, trattate e risolute in prosa.

Lo stile poi in generale riesce oscuro e intricato, ha costrutti strani, di difficile interpretazione, e che si prestano facilmente a più significati: e i soli passi, dove lo stile alquanto si sollevi e possa riescire dilettevole, sono al cap. I fino a v. 11, dove si descrive il corso invariabile della natura, e il cap. XII fino a v. 8, dove la vecchiezza è descritta con ardite e talvolta acconcie metafore ed allegorie, quantunque questo secondo luogo non manchi di alcuna oscurità. E se stile poetico volesse nel Cohelet ritrovarsi, è solo possibile vederne traccia in questi due luoghi; ma ci è così ignota ogni legge metrica dell' Ebraica poesia, che in libro dettato per tutto il rimanente nello stile più prosaico, siamo incerti se ascriverli alla poesia propriamente detta, o piuttosto, come ne sembra più probabile, alla prosa poetica.

La lingua è anch' essa piena di barbarismi, e mostra veramente l' età dell' asso-

luta decadenza. Il relativo שׁ prefisso, le desinenze ות e ון pei nomi astratti, la congiunzione eccettuativa חוץ מן, la parola כּמה usata al positivo e seguita dal relativo שׁ sono modi del tutto propri del più tardo Ebraico; e oltre a ciò si trovano moltissimi neologismi, che, per procedere poi con più sicurezza nel giudicar dell'età in cui il libro fu scritto, propongo distinguere in quattro specie.

1.° Parole che ritrovansi in altri libri del V. T., ma considerate generalmente come proprie dell'Ebraico della più tarda età (Serioris Hebraismi): מדינה, נכסים, כשר.

2.° Radicali Ebraici, ma usati in forma che non ritrovasi in altri libri del V. T., come רעות, רעיון, יתרון, חסרון, אביונה, se pure רעיון non è piuttosto un caldaismo, e da porsi nella quarta specie; o usati in significato diverso da qualunque altro luogo, come חוש per *sentire*, o *godere coi sensi*.

3.° *Rabbinismi*, vale a dire parole che

non si possono considerare del tutto non Ebraiche, ma non usate altrove nella Bibbia, e appartenenti al linguaggio dei libri Rabbinici, come ענין, אזן nel significato di *considerare* o *sperimentare*, תקן, e חפץ nel significato di *oggetto* o *negozio*.

4.° Parole del tutto straniere, come gli Aramaismi גומץ, פשר, i Parsismi פרדס, פתגם, e non come vuole l'Eichhorn che il secondo sia Grecismo ([1]), e שדה ושדות, che sembrano più che altro Arabismi ([2]).

Di tutte queste parole, e di molte altre ancora, che sono da riportarsi o all'una o all'altra di queste classi, verrà data più ampia spiegazione nelle note ai singoli luoghi, e basti quì l'avere generalmente accennato ciò che questo libro presenta di notevole in fatto alla lingua, e averne dato una generale divisione.

Altra cosa da osservarsi è l'uso esclusivo, che vien fatto in tutto il libro, della

([1]) Vedi la mia nota a questa parola, VIII, 11.
([2]) V. la nota, II, 8.

parola *Elohim*, per indicare l'Essere Supremo, e niuno degli altri nomi si ritrova, che nella lingua Ebraica per significazione primitiva, o derivata, esprimono lo stesso concetto. Il non avere poi mai adoperato nè il nome *Adonai*, nè il tetragramma non può essere nato a caso, ma a bella posta studiato e voluto. La distinzione fatta dai critici degli scrittori *Jehovisti* ed *Elohisti*, perciò che riguarda il Pentateuco e alcune parti del libro di Giosuè, non può quì ritrovare alcun luogo; e d'altronde non è solo l'uso del tetragramma o del nome *Elohim* il criterio che deve guidare ad attribuire gli scritti della Bibbia all'una o all'altra delle due sorgenti ([1]). Ewald e De Wette notano il fatto, e il primo ([2]) dice soltanto che il nome *Elohim* era divenuto nella più tarda età più abituale che quello di *Jehova*, il secondo ([3]) lo ripone tra i modi di dire

([1]) Eichhorn. Einleitung d. A. T. §. 411. De Wette Einleitung d. A. T. §§. 150—153 e 168.

([2]) Die Poetische Bücher d. A. B. Vol. 4, Göttingen 1837, pag. 179.

([3]) Op. cit. §. 284, d.

Aramaici, senza darne altra spiegazione. E in verità che non appaga molto, perchè se *Elohim* è affine a *Aloho* Siriaco, e a *Elaha* Caldaico, è parola del resto tutta Ebraica e per la radice e per la forma. Auerbach ed Herzfeld sono i soli per quanto io mi sappia che ne dieno più accettabile spiegazione. Il primo (1) come di sopra ho io stesso accennato intende per *Elohim* la natura, la forza producente, a differenza di *Jehova* che è proprio l'essere uno e assoluto. Il secondo (2) vuole che a bella posta siasi evitato l'uso del tetragramma, perchè questo indica più propriamente presso gli Ebrei il Dio nazionale, mentre *Elohim* è usato in genere per gli Dei ancora delle altre nazioni, per il Dio universale, e come la dottrina del Cohelet riguarda tutta l'umana specie, e non il popolo Ebreo in particolare, così è stato

(1) V. l'epistola d'introduzione al comento sul Cohelet. 1837, pag. 8, 9.

(2) Coheleth übersetzt und erläutert. Braunschweig. 1838, pag. 10.

fatto uso a preferenza del nome *Elohim*. Io non rigetto nè l'una, nè l'altra ipotesi, ed anzi le credo ambedue molto verosimili, e che debbano insieme fondersi, per meglio dare spiegazione del fatto; soltanto per convalidare questa mia sincretica opinione, darò un cenno di ciò che mi sarebbe impossibile ampiamente esporre, perchè l'esame di una quistione, come questa per noi incidentale, non consente di più. Come in breve si vedrà io riporto il Cohelet ai tempi posteriori al ritorno di Babilonia, e durante la dominazione Persiana. Ora, per quanto si voglia ritardare il primo sorgere in seno al Giudaismo delle dottrine cabbalistiche, non si può porre più recente di quell'età. Sia pure che molti e varj elementi si sieno poi l'uno all'altro sovrapposti fino ai tempi più moderni, per formare quell'intralciatismo sistema conosciuto volgarmente sotto il nome di Cabbalà, certo è, a mia opinione, che i primi germi di esso datano almeno dal ritorno di Babilonia, e dalla età del secondo tempio; du-

rante il quale periodo, prima l'elemento Caldaico-Persiano, ed orientale in genere, poi anche quello Greco-Alessandrino e Neo-Platonico misti all'Ebraismo hanno contribuito alla formazione della teosofia cabbalistica. Sento benissimo che questa mia asserzione vorrebbe essere ampiamente dimostrata, ma ripeto che questo non può essere il luogo. Soltanto a me basta fare intendere come, a mio avviso, la compilazione del Cohelet avveniva contemporaneamente al primo sorgere nella Giudea delle cabbalistiche dottrine. Secondo le quali invero l'*Elohim* è la forza produttiva, la natura naturante delle scuole, e al medesimo tempo il Dio più generale ed astratto, e in certo altro significato, (perchè sono molti i varj sensi, che si danno a uno stesso nome) anche gli Dei inferiori, le intelligenze separate che governano le cose subalterne; mentre *Jehova* è l'essere più determinato e concreto, quantunque sempre infinito, e al medesimo tempo quella Divina ipostasi che si può anche

chiamare il Dio d'Israele ([1]). Ecco dunque insieme commiste le due spiegazioni dell'Auerbach e dell' Herzfeld, che ambedue io accetto. Non già che io creda scritto il Cohelet con intendimento di dottrina cabbalislica, tutto al contrario anzi, ma soltanto, incominciatasi a fare, secondo gli ammaestramenti di quella, una tale distinzione fra i nomi della Divinità, nulla di strano che l'autore l' abbia seguita, quando tale distinzione conveniva tanto bene al suo soggetto.

Si potrebbe ancora a quest' uso esclusivo del nome *Elohim* dare altra spiegazione. Il tetragramma è da antico tempo considerato in seno all' Ebraismo come ineffabile, è anzi assoluta profanazione pronunziarlo siccome è scritto, e anche i meno devoti fra gli Ebrei osservano tuttora

([1]) Le principali distinzioni fra il nome *Jehova* e quello *Elohim*, meglio che in altre opere Cabbalistiche, si trovano esposte nel Sciaaré Orà del Gecatilia, Sezione 5.ª

come rito religioso di leggerlo *Adonai* ([1]). Questa pratica superstiziosa poteva probabilmente avere incominciato a prevalere anche in tempi anteriori a quelli in cui fu scritto il Cohelet, e come in libro che non avea alcuno scopo nazionalmente religioso, ma solo generalmente morale, l'autore può essersi astenuto dall'usare il nome *Jehova* considerato santissimo, per usare invece quello *Elohim*, che, quan-

([1]) Pare che tale uso abbia il suo fondamento sul seguente passo del Talmud Bab. Chiduscin 91, a:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן שם בן ד׳׳ אותיות חכמים מוסרין אותו לתלמידיהם פעם אחת בשבוע ואמרי לה פעמים בשבוע· אמר רב נחמן בר יצחק מסתברא כמא דאמר פעם אחת בשבוע דכתיב זה שמי לעלם לעלם כתיב· רבי אבינה רמי כתיב זה שמי וכתיב זה זכרי אמר הקב״ה לא כשאני נכתב אני נקרא נכתב אני ביו״ד ה״א ונקרא באל״ף דל״ת.

tunque sacro, era tenuto in meno reverenza. Ma questa ipotesi può forse appagare meno delle antecedenti, perchè spiega solo l'esclusione del tetragramma, ma non degli altri nomi della Divinità; pare per altro che a questa si attenga l'Ewald di sopra citato.

VII.

Dell' autore del Cohelet, dell' età in cui fu scritto e della sua canonicità.

La tradizione ha attribuito il Cohelet a Salomone; ma è da notarsi in qual modo. Molto probabilmente niuno dei libri che vanno sotto il nome di quel re gli appartiene realmente, meno una parte, e forse non la maggiore dei Proverbj. Infatti a cap. XXIV. 23, alcuni proverbj sono attribuiti in generale a diversi sapienti, גם אלה לחכמים; e la parola גם denota che non solo questi proverbj, ma anche altri debbono riportarsi alla medesima origine. A cap. XXV poi ci vien detto che

furono raccolti *dagli uomini del re Ezechia*, e i due ultimi capitoli vengono intitolati l'uno da un certo Agur, e l'altro da un Lemoel che non si sa bene chi fossero. E poi quella raccolta di sentenze è chiaro essere il prodotto di una sapienza popolare sparsa fra gl'Israeliti, più appartenente alla nazione che all'individuo, e formatasi successivamente a poco a poco dai detti dei diversi sapienti, fra i quali poniamo che vi entrasse per gran parte anche Salomone (1). Il Cantico non è certo di lui, perchè la lingua e lo stile si mostra di tardissima età; e oltre a ciò, come bene ha osservato il Renan, in quel poema Salomone fa la più meschina figura, e non è a credersi che se lo sia scritto da per sè stesso (2). Anche nel Talmud, ove si stabilisce il canone, è detto chiaramente che questi tre libri di Salomone sono stati scritti dal re Ezechia, e dalle scuole a

(1) De Wette op. cit. §§. 280. 281, e Bleek Einleitung in d. A. T. §§. 280, 281.

(2) Cantique des Cantiques. Paris 1861, pag. 91.

questo re contemporanee (1). È vero per altro che colla espressione di *scrivere* i Dottori non hanno inteso in quel luogo se non la finale compilazione, o anche la sola pubblicazione di quei libri; ma pure è da notarsi come anche la più autorevole ortodossia la riporti a età di tanto posteriore all'autore putativo. Io quì debbo occuparmi soltanto del Cohelet, e le ragioni, per le quali questo libro non può in alcun modo aggiudicarsi a Salomone, sono le seguenti:

1.° Tutti i neologismi, di che abbiamo fatto parola, e il barbaro stile che accenna chiaramente a età di decadenza letteraria; mentre gli scritti dell'età di David e Salomone, e anche dei re posteriori, dimostrano veramente come le lettere, e specialmente la poesia, fossero anzi nel loro fiore.

2.° La quistione così nettamente posta dell' immortalità dell' anima accenna uno

(1) Talmud Bab. Babà Batrà 15 a.

svolgimento filosofico proprio di più tarda età, e di idee che non appartenevano per nulla al popolo Ebraico, ma che questo attinse dalle nazioni straniere, e non prima dell'esilio Babilonese.

3.° Il parlarsi di Cohelet come re in Gerusalemme, e meglio ancora di Giuda, come danno alcuni codici (1), mentre altrove Salomone è chiamato, come dovevasi, re d'Israele, senza l'aggiunta: *in Gerusalemme*.

4.° Il parlare di molti che lo avevano preceduto sul trono in questa città, ciocchè Salomone terzo re d'Israele, e secondo che avesse posto la sede in Gerusalemme, non poteva fare in alcun modo.

Ma se all'età di Salomone il libro non può appartenere (2), a quale altra è da

(1) Vedi la mia nota I, 1.

(2) Lo stesso Renan, che vorrebbe contro la più comune opinione dei critici dimostrare che il libro di Giobbe, il Cantico dei Cantici, e il Cohelet debbono riportarsi ai migliori tempi della letteratura Ebraica (V. *Histoire Générale des Langues Sémitiques Liv. II. Chap.* 1.er §. 3.me), nella quarta edizione dell'opera medesima

riportarsi? È difficile lo stabilirlo con precisa determinazione, ma vi si può giungere alquanto approssimativamente. È vero come osserva l'Eichhorn (1) che l'indeterminazione del libro istesso rende più difficile il fissarne l'età, perchè niuna allusione vi si ritrova nè a tempi, nè a luoghi, ed è proprio scritto per l'uomo di tutti i luoghi e di tutti i tempi; ma pure i neologismi, ed in ispecie i due Parsismi inducono con molta certezza a riportarlo a tempi non anteriori alla dominazione Persiana, dimodochè io credo vada errato il Döderlein (2) che vuole farlo alquanto più antico fino dai tempi della cattività Babilonese. Zirkel e Hitzig

ha aggiunto allo stesso luogo una nota, di cui riporto le proprie parole: En ce qui concerne le Kohéleth, j' avoue qu' il me paraît maintenant presque impossible d'en défendre l' antiquité. Per altro non è da tacersi che Böhl e Hahn fra i moderni tedeschi hanno preteso nuovamente rivendicare l'antichità di questo libro, ma con ragioni che non appariscono troppo valide contro quelle da molti altri allegate, per sostenere il contrario assunto (V. *Bleek. Einleitung in d. A. T.* §. 285 *in nota,* 2.ª *edizione*).

(1) Einleitung in d. A. T. §. 662.

(2) Salomos Prediger und Hohes-Lied. Iena 1784, pag. 15.

dall'altro lato lo vogliono ritardare fino ai tempi posteriori all'impero d'Alessandro, ma fondandosi ognuno di essi sopra ragioni molto diverse. Zirkel [1] pretende trovare Grecismo nella forma e nella dottrina, la quale a suo parere consiste in una discussione fra le teorie Farisaiche e Sadducee, impugnando la difesa di queste; e per conseguenza non può riportare la compilazione del libro a età anteriore a quella cui l'attribuisce, perchè quelle due sette non erano ancora sorte. Ma è poi vero che questo Grecismo nella forma esista? Parole derivate dal Greco non ve ne sono, e, come ho innanzi accennato, male si apparrebbe chi tale ritenesse פתגם per analogia con φθέγμα, o פרדס per analogia con παράδεισος [2]. Lo stile poi non ha preso ad imitare la forma dei Greci, è cattivo Ebraico, ma sempre Ebraico; prosaico, ma sentenzioso e spezzato, nè si studia per

(1) Untersuchungen über den Prediger Salomo. Würzburg 1792.

(2) V. le mie note a queste due voci II. 5, VIII. 11.

nulla di assumere il periodo. La dottrina ancora non aveva bisogno di essere attinta alle scuole di Ellenica filosofia; perchè tutto ciò che vien detto intorno alla umana felicità, è dettato del puro buon senso personale, e l'immortalità dell'anima gli Ebrei aveanla appresa dai Babilonesi, o più ancora dai Persiani; e per metterla in dubbio bastava che un Ebreo prendesse a leggere i libri attribuiti a Moisè, certo già in quel tempo compilati, ove fra le pene ed i premj minacciati o promessi al popolo, nè anche menzione vien fatta dello stato dopo morte; ma la terrestre prosperità o sciagura viene posta come massimo premio, o più rigorosa punizione. Dimodochè io ritengo la dottrina del Cohelet non Greca per nulla, ma sorta naturalmente per mezzo di orientali influenze nel seno all'Ebraismo, durante la dominazione Persiana; giust'appunto per il sensualismo misto di religione che vi è professato, e che del resto non concerne le quistioni di psicologia e di metafisica, ma che dev'es-

sere proprio di un Ebreo che si propone come codice di religione e di morale il solo Pentateuco. Sadducea potrebbe essere tale dottrina, io non lo nego, e così pure la vuole il Bianchi-Giovini ([1]), ma troppo ci avviciniamo, secondo tale ipotesi, alla chiusura del Canone ([2]). E certo che se non avesse militato a favore del libro una certa antichità, che lo rendeva venerato e sacro, i Farisei non si sarebbero contentati degli ultimi due versi che lo giustificano, e a tutta lor possa, come sostenitore per la più gran parte delle avverse dottrine, gli avrebbero dato lo sfratto. Questa ragione ci fa credere che, quantunque la dottrina del Cohelet convenga in gran parte con quella dei Sadducei, pure esso sia stato scritto, innanzi al sorgere della setta, e non da questa sia provenuto: può essere stato forse uno dei precedenti e precursori di essa, non mai una conseguenza.

([1]) Storia degli Ebrei durante il secondo tempio. Lib. 4, Cap. 5, §. 40.
([2]) V. Munk. Palestine, pag. 526 in nota.

L'Hitzig ([1]) poi si compiace di trovare nel Cohelet certe storiche allusioni che al tutto non esistono. In qualunque libro scritto con termini così generali, è facile per amore di sistema trarre l'una o l'altra espressione ad allusioni, alle quali l'autore non ha nè anche pensato. E così è del tutto arbitrario il voler trovare nei conviti e nella lussuria descritta al cap. II allusione alla corte di Tolomeo Filopatore; che la costui druda Agatoclea, la quale lo padroneggiava, abbia fatto pronunziare a Cohelet quell' acerba invettiva contro le donne; che i giorni felici d' altra volta (VII. 10) siano i tempi di Tolomeo Lago, e il re fanciullo (X. 16) Tolomeo Epifane, alla cui età finalmente riporta l'Hitzig la finale compilazione del libro. Ognuno vede che allusioni di tal fatta è molto facile ritrovare, e si potrebbe nel re fanciullo vedere ancora Luigi XV di Francia durante la reggenza, nella sua corte, i volut-

([1]) Op. cit. pag. 123.

tuosi piaceri; ed invece che ad Agatoclea, si potrebbe trovare allusione alla Pompadour, o alla Du Barri, e pei tempi migliori intendere il regno di Enrico IV; e così fare il Cohelet scritto in Francia circa la metà del secolo passato. Il voler trovare ad ogni modo nei libri anche quello che non v'è sarà sempre peste della critica e della filologia, e quantunque non manchi il lavoro dell'Hitzig di giuste opinioni, come quando vuol provare che il Cohelet fu scritto in Palestina e non in Egitto, il volere per altro così a puntino determinarne l'età lo ha condotto a queste arbitrarie ipotesi.

A me piace seguire l'opinione di Rosenmüller, Herzfeld, Ewald, e Kleinert (1), che riportano il Cohelet agli ultimi tempi della monarchia Persiana. Ed infatti i due Parsismi già tante volte citati vietano di

(1) Scholia luogo cit. Geschichte des Wolkes Israel vol. 2, pag. 67. Die Poetische Bücher d. A. B. V. IV. pag. 180 e 181. Der Prediger Salomo. Berlin 1864, Erörterungen §. 4.

fare questo libro anteriore. Inoltre a cap. V. 7 è significantissimo l'uso della parola מדינה. Se si volesse supporre il libro scritto in tempi più antichi, e quando la Palestina, o almeno la Giudea, era sempre costituita in regno indipendente, niun dubbio che invece di מדינה *provincia*, l'autore avrebbe detto מלכות o ממלכה, *regno;* e la parola מדינה è veramente propria per indicare la divisione in provincie della monarchia Persiana, nel quale significato viene sempre usata nel V. T., meno che a cap. XX dei Re 2, e una volta nei Treni, libro per altro anch'esso non anteriore alla cattività Babilonese. Dunque è certo che l'autore vivea quando la Giudea era costituita come provincia della grande monarchia Persiana. Per altro il secondo tempio dovea essere riedificato, e farvisi i sacrifizj (IV. 17). È tale poi la dottrina del libro che manifesta affiacchimento e rilassatezza morale nella nazione e nella società, in mezzo alla quale veniva scritto; e bisogna però ricercare

in qual tempo più specialmente della monarchia Persiana queste condizioni potevano nella Giudea verificarsi. Nel regno di Ciro, quando questi ridonò ai Giudei una mezza libertà, e incominciavano a ricostruire il tempio, il sentimento nazionale e religioso doveva avere ripreso alquanto di vita; e sotto Dario e i primi successori di lui fino ad Artaserse Longimano, i conflitti che gli Ebrei ebbero a sostenere coi popoli vicini doveano produrre lo stesso effetto. Caduta la monarchia Persiana, le continue turbolenze che agitarono la Siria e la Palestina nel tempo dei Tolomei e dei Seleucidi doveano pure mantenere desti gli Ebrei pei loro nazionali destini, e vediamo di che furono capaci sotto i Maccabei. Mentre il Cohelet si appalesa scritto in età di sociale decadimento; ma in tempo di pace e tranquillità, e per conseguenza ancora di incuria e negligenza; in tempo di opulenza ed agiatezza, ma d'opulenza che produce noja e sfiducia; in tempo insomma nel quale nulla di grande si cerca

e di nobile, ma soltanto come meglio, e più felicemente si possa vivere. E dico il vero che, se per altre ragioni, non può questo libro attribuirsi all'età di Salomone, da questo solo lato le conviene a meraviglia; dimodochè più facile forse poi è sorta e si è mantenuta l'opinione che in quella fosse stato scritto, quando le altre quistioni non si esaminavano così per la sottile. Questo tempo di quiete e tranquillità per la monarchia Persiana in generale, ed in ispecie anche per la Palestina non può essere meglio posto che dal regno di Artaserse Longimano, se, come ne sembra più probabile è questi l'Artahsciaste di Neemia ([1]), fino a Dario Comneno ultimo re di Persia. Il quale spazio di tempo, che occupa circa 130 anni, è la età più probabile in cui il Cohelet sia stato scritto; ma il volere più precisamente determinarla non potrebbe fondarsi, se non sopra dati molto lambiccati e arbitrarj.

([1]) Eichhorn op. cit. §§. 503, 505. De Wette op. cit. §. 195. Bleek op. cit. §. 160.

Ora rimane a considerare come questo libro può essere stato attribuito a Salomone. Questi costituiva presso gli Ebrei ciò che il Vico, se avesse applicato il suo sistema anche a questo popolo, avrebbe chiamato *carattere poetico del sapiente*. Si veda ciò che di lui vien detto nel 1.° libro dei Re (III e V), e nel 2.° delle Croniche (I e IX), ripetuto poi da Giuseppe Flavio, e magnificato dai Rabbini oltre il naturale ([1]). Formatosi per tal modo questo carattere poetico dell'uomo sapiente; e doveva già essere, se non per intiero, almeno in gran parte tale leggenda costituita ai tempi, in cui noi poniamo essere stato scritto il Cohelet, nulla di più naturale che lo scrittore di tal libro, chiunque si fosse, per fargli acquistare più credito lo divulgasse a nome di chi tanto era venerato, come il più sapiente degli uomini, non solo già esistiti, ma di quelli che mai potessero esistere ([2]). Difatti l'autore si chiama re e

([1]) Antichità Giudaiche Lib. VIII, cap. 2.° Jalkut Simeonì Parte 2.ª §§. 177-179.

([2]) V. 1 Re, cap. VIII. 12.

figliuolo di David, qualità che non possono convenire, se non a Salomone; ma, come suole accadere, tradisce la propria finzione, quando lo chiama re in Gerusalemme piuttostochè semplicemente di Israele, e accenna a molti suoi antecessori. Ma perchè chiamarlo Cohelet, e che cosa significa questa parola?

Il Luzzatto (1) suppone che questo fosse il proprio nome del vero autore, da cui fosse stato taciuto, e che il più tardo compilatore del libro, per ismascherarlo, ve lo ponesse in tutti quei luoghi, nei quali ora si trova, e per deriderlo ancora, pei suoi non saggi insegnamenti, a cap. VII. 27 lo facesse soggetto di un verbo di genere femminile. Sembra questo, a dir vero, modo alquanto leggiero d'interpretazione; ma già sappiamo in qual conto l'illustre Semitista, di cui meritamente viene ora pianta la perdita, tenesse negli ultimi giorni della sua vita quel giovenile lavoro.

(1) Ozar Nechmad, Vierter Jahrgang.

La traduzione dei LXX ἐκκλησιαστής, e della vulgata *Ecclesiaste*, che consuonano colla interpretazione Rabbinica del Medrash Rabbà (למה נקרה שמו קהלת שהיו דבריו נאמרים בקהל), e suonerebbe predicatore, colui che parla in pubblica adunanza, non parmi troppo convenire alla dottrina del libro, fatta non per predicarsi, ma per insegnarsi in privato; dimodochè il nome di Ecclesiaste dato comunemente a questo libro non è forse quello che meglio gli si conviene. La *Pescito* e la traduzione Siriaca *hexaplaris* riportano tale e quale la parola Ebraica senza interpretarla.

Una certo delle più lambiccate e strane interpretazioni, e perciò più lontana dal vero, è quella di Cocceio, Holden e Knobel (1); i quali vogliono la parola Cohelet significhi raccoglimento dell'animo, sinderesi della coscienza, e quindi pentimen-

(1) Cocceio commentarius in Coh. I. 1, e Lexicon in voc. Holden an attempt to illustrate the Book of Ecclesiastes. London 1822, pag. 34. Knobel op. cit. pag. 5.

to. Bel pentimento nella dottrina fra scettica, epicurea, e religiosa che ci viene insegnata nel Cohelet!

Il Kaiser [1] con ipotesi forse non più strana, nè più lontana dal vero, che tante altre, intende per Cohelet tutti i re insieme considerati della stirpe Davidica da Salomone a Sedecia; e fino a quì gli si potrebbe passare: ma quando vuol trovare successivamente narrata per modo allusivo la vita di tutti i re di Giuda, cade in tali stranezze e stiracchiate lambiccature che è proprio una pietà. Dimodochè non è certo prezzo dell'opera il confutarlo, e chiunque ne avesse vaghezza, alla sola lettura dello scritto del Kaiser, può restare convinto della falsità di tale sistema.

Döderlein, Gaab e Nachtigal [2] intendono per Cohelet una accademia, nella quale quelle dottrine, o da una sola persona, secondo i primi due, o da più acca-

(1) Koheleth, das Collectivum der Davidischen Könige in Jerusalem. Erlangen 1823, pag. 5.

(2) V. di ognuno le opere cit.

demici, secondo Nachtigal, furono lette e insegnate. Ma è chiaro per il v. 12. I, che per Cohelet si vuole intendere un individuo, e non un ente collettivo, come è certo, a mio parere, che il nome Cohelet è stato dall'autore voluto attribuire a Salomone. La radice קהל significa *adunare, raccogliere*, ma nella forma *semplice*, קל, come è quì usata, non ha significato transitivo, per il quale bisogna usare la forma causale Hifil; per conseguenza Cohelet non può significare, come dà la versione di Aquila *συναθροιστής*, la quale interpretazione è stata seguita dal Grozio, da Mendelssohn, Heinemann, e Friedländer ([1]) ma deve avere un senso intransitivo, e significare quello, in cui più cose da per sè stesse si trovano radunate e raccolte. Ora, secondo resulta dal cap. III del primo dei re, la scienza in Salomone si trovò per ispirazione divina,

([1]) Grozio Annot. ad Ecclesiast. I. 1. Mendelssohn op. cit. pag. 130. Heinemann Uebersetzung des Koheleth, Berlin 1831, pag. 3. Friedländer Der Prediger. Berlin 1788, pag. 91.

nè fu da esso acquistata per suo studio e industria; dunque mi pare che a buon diritto si potesse Salomone dire quello, in cui molta scienza, molte cognizioni, si trovavano raccolte, e quasi come dice l'Aben-Ezra fu chiamato קהלת על לשון החכמה שנקהלה בו. E Cohelet varrebbe quasi ciò che noi chiamiamo *enciclopedia,* e lo diciamo talvolta infatti di chi vogliamo chiamare dotto in ogni scienza: *egli è una enciclopedia*. E forse all'autore è piaciuto di servirsi di tal nome; anche perchè gli pareva di commettere in tal modo più scusabile menzogna, che se avesse a dirittura posto il nome proprio di Salomone. Si noti ancora che l'ultimo capitolo dei Proverbj, attribuito dalla tradizione a Salomone, viene intitolato da un certo *Agur,* il quale nome, se volessimo interpretarlo, verrebbe a significare *cosa raccolta,* da אגר, e non *raccoglitore,* chè allora dovrebbe dire אוגר; e se ne togli il genere, quì senza dubbio maschile, e la forma di participio assolutamente passivo, è molto analogo per il significato alla parola Cohelet.

Finalmente è da domandarsi come questo libro può aver trovato luogo nel canone, mentre al certo contiene dottrina, che, se da un lato non è nè atea nè materialista del tutto, dall'altro non è nè anche consentanea ai principj della più pura credenza. Ma l'averlo scritto in persona di Salomone, e il fatto che tale finzione acquistasse credito come la tradizione più indubitata, spiega come nel canone questo libro si sia introdotto ([1]), quando ancora le cose non venivano tanto per la sottile esaminate, e la dottrina della setta farisaica, che gli è certo la più contraria, non teneva ancora il campo sopra tutte le altre sorte nel seno del Giudaismo. I Dottori poi l'hanno sentita ben essi la difficoltà di mantenervelo, e per due diverse ragioni volevano distruggerlo, o almeno farlo

([1]) Salomone, oltre essere tenuto in concetto di sapiente, fu anche in età più tarda venerato come pio e santo, non ostante ciò che si narri di lui nella Bibbia. V. Talmud Bab. Sab. Cap. 5.

apocrifo (¹). Dava loro a pensare l'empietà della dottrina in alcuni punti, e ancora le

(¹) Talmud Bab. Sab. 30. b.

אמר רבי יהודה בריה דרב שילת משמיה דרב בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה ומפני מה לא גנזוהו מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה· תחילתו דברי תורה דכתיב מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש ואמרי דבי רבי ינאי תחת השמש הוא דאין לו קודם השמש יש לו· סופו דברי תורה דכתיב סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם.

E nel Medrash Vaicrà Rabbà 161. b.

בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שמצאו בו דברים נוטים לצד מינות.

Nel Talmud si dice conservato il Cohelet nel canone non solo per gli ultimi versi, ma anche per il v. 3, I. Ma quelli bastano a sè stessi per apparire, come in realtà sono, di religioso intendimento, a questo fa d'uopo

contraddizioni che non sapevano conciliare; ma il סוף דבר posto alla fine gli ha determinati a lasciarlo sussistere nel canone. E siano questi versi fra quelli aggiunti da mano più tarda, o da quella stessa dell'autore, noi siamo ad essi ben grati di averci meglio conservato dall'eccidio della religiosa intolleranza questo curioso documento dell'antica filosofia.

una sofistica chiosa Rabbinica. Inoltre nei così detti Capitoli di Ribbì Natan (I in principio) si trova che ci fosse pure l'intenzione di distruggere o rendere apocrifi non solo il Cohelet, ma anche i Proverbj, e il Canto dei Cantici, e pei Proverbj lo stesso che del Cohelet vien detto nel Talmud Babilonese (luogo cit.). Secondo la scuola poi di Sciammai il libro del Cohelet non veniva considerato di divina ispirazione, ma di umana sapienza. (Talmud Bab. Edujot Cap. 5, V. ivi il comento di Rascì).

Alcune volte è stato ritenuto necessario fare nella traduzione qualche lieve trasposizione nell'ordine del testo; e il lettore può trovarne esposte le ragioni nelle note ai singoli luoghi.

TRADUZIONE

DEL LIBRO DEL COHELET

DAL TESTO EBRAICO

Sezione 1.ª

Ragionamenti di Cohelet figlio di David 1 I.
re in Gerusalemme.
Grandissima vanità! diceva Cohelet, 2
grandissima vanità! tutto è vanità. Qual 3
vantaggio resulta all'uomo da tutti i suoi
travagli, nei quali si affatica sotto il sole?
Generazione trapassa, e altra succede, e la 4
terra sta in perpetuo. Il sole sorge e si 5
corica, e aspira verso il suo luogo: colà
esso sorge: va a mezzogiorno e gira a set- 6
tentrione: il vento gira di continuo, e torna
sui suoi stessi avvolgimenti. Tutti i fiumi 7

vanno al mare, il quale non se ne riempie; e al medesimo luogo verso il quale i fiumi scorrono, tornano a scorrere di nuovo.
8 Tutte le cose affaticano: alcuno non potrebbe a pieno parlarne, l'occhio non si sazierebbe di vederle, nè l'orecchio per
9 sentirle ne sarebbe pieno. Quello che è stato tornerà ad essere, e quello che è avvenuto tornerà ad avvenire, nè nulla è
10 nuovo sotto il sole. E se pure di alcuna cosa si direbbe: vedi questa è nuova; già sarà stata negli antichi tempi che ci hanno
11 preceduto. Dei più antichi non esiste memoria, e anche i più tardi non la conserveranno presso quelli che verranno da ultimo.

Sezione 2.ª

12 Io Cohelet da lungo tempo sono re
13 sopra Israele in Gerusalemme; ed ho applicata la mia mente a cercare e investigare con sapienza intorno a ciò che avviene sotto il cielo, il che è un triste negozio,

che Dio ha dato ai figli dell'uomo, intorno
al quale occuparsi. Ho veduto tutti i fatti 14
che avvengono sotto il sole: tutto è vanità,
e un pascersi di vento: è un male che non 15
può ripararsi, un difetto che non si può
calcolare. Ho ragionato col mio cuore e ho 16
detto: io ho superato ed avanzato in sa-
pienza tutti quelli che mi hanno preceduto
in Gerusalemme, e la mia mente ha ve-
duto molto innanzi nella sapienza e nella
scienza, ed ho applicata la mia mente a 17
conoscere la sapienza, ed a conoscere non
meno che cosa sia il folleggiamento e la
stoltezza; ed ho conosciuto che anche
questo è un pascersi di vento. Imperocchè 18
alla molta scienza si accompagna molto
cruccio, e chi accresce il sapere accresce
il dolore.

Sezione 3.ª

Ho detto nel mio cuore va ora e ti pro- 1 II.
verò nel godimento, e vedi il bene, ed
ecco anche ciò è vanità. In quanto al riso 2

ho detto che è folle, e in quanto al godi-
3 mento, che cosa giova? Ho cercato nella
mia mente di trattenere a lungo nei con-
viti la mia persona (contenendosi il mio
cuore con sapienza), e di appigliarmi al
folleggiamento, sino a che vedessi che cosa
è bene ai figli dell'uomo che essi facciano
sotto il cielo, durante i giorni della loro
4 vita. Feci che le mie opere fossero ma-
gnifiche, mi fabbricai palazzi, e mi coltivai
5 ville; mi feci giardini e verzieri, e vi pian-
6 tai ogni albero fruttifero; mi feci irrigue
fonti, per adacquare con esse il bosco fron-
7 deggiante di alberi; mi comprai servi ed
ancelle, ed avea molti famigli, anche ar-
menti di buoi e molte gregge, più di tutti
quelli che mi aveano preceduto in Geru-
8 salemme. Raccolsi per me anche argento
ed oro, e ricchi tributi di re e di provincie;
mi procurai cantori e cantatrici, e donne e
9 concubine, voluttà dei figli dell'uomo. E
fui grande e superiore a tutti quelli che mi
aveano preceduto in Gerusalemme, anche
10 la mia scienza mi si mantenne. Nè qua-

lunque cosa i miei occhi richiedessero astenni da essi, nè vietai al mio cuore qualunque godimento, perchè il mio cuore gode di ogni mia fatica, e questa ne è la
mia parte. Ma poi mi volsi a considerare 11
tutte le mie opere, che le mie mani aveano fatte, e la fatica intorno alla quale mi era travágliato lavorando, ed ecco tutto è vanità e un pascersi di vento, nè sotto il sole vi è nulla che giovi.

Sezione 4.ª

Mi volsi ancora a considerare la sa- 12
pienza e i folleggiamenti e la stoltezza
(imperocchè l'uomo, il quale venga dopo
il re, che cosa sarà egli? ciò che da lungo
tempo lo si è fatto). Ed ho veduto che la 13
sapienza vantaggia la stoltezza, come la
luce vantaggia l'oscurità. Il savio ha gli 14
occhi in fronte, e lo stolto cammina al-
l'oscuro; ma conobbi ancora che uno stesso
evento gli sopraggiunge tutti. E ho detto 15
nel mio cuore: anche a me avverrà lo stesso

evento dello stolto; e perchè allora mi sono
fatto più savio? ed ho ragionato nel mio
16 cuore che anche questa è vanità. Imperocchè il savio al pari dello stolto non lascia
eterna la sua memoria; quando già da
lungo tempo i giorni avvenire saranno,
tutto sarà dimenticato; ed ohimè morrà il
17 savio del pari che lo stolto! Odiai però la
vita, perchè mi è molesto ciò che avviene
sotto il sole, imperocchè tutto è vanità ed
18 un pascersi di vento. Odiai ancora ogni mio
lavoro, per il quale mi affatico sotto il sole,
19 e che lascierò a chi verrà dopo di me. E chi
sa se sarà savio o stolto? e dominerà nel
frutto di ogni mio lavoro, per il quale mi
sono affaticato, ed ho studiato sotto il sole:
20 anche questa è vanità. E sono stato cagione
di rendere disperato il mio cuore per ogni
lavoro, intorno al quale mi era affaticato
21 sotto il sole; imperocchè vi è tale uomo il
cui lavoro è con iscienza, con sapere e con
rettitudine, e ne darà la sua parte ad uomo
che non vi si è affaticato: anche questo è
22 vanità e gran male. Conciossiachè che cosa

giova all'uomo di tutta la sua fatica, e del
pensiero della sua mente per il quale si
travaglia sotto il sole? Che tutti i suoi 23
giorni sono di dolore, la sua occupazione
è di cruccio, nemmeno di notte la sua
mente riposa: anche questo è vanità. Non 24
v'è bene per l'uomo se non mangiare e
bere, e far vedere alla sua persona il buon
frutto delle sue fatiche, perchè chi man- 25
gerebbe e ne proverebbe sensazione fuori
di me? Ed ho veduto che anche questo è 24
dalla mano di Dio; imperocchè all'uomo a 26
lui gradito concede scienza, sapere, e go-
dimento; e a chi è disgradito dà occupa-
zione di raccogliere e radunare, per la-
sciare poi a chi gode favore appo Dio:
anche questa è vanità e pascersi di vento.

Sezione 5.ª

A tutto vi è opportunità, e vi è tempo 1 III.
sotto il cielo a qualunque bisogna. Vi è 2
tempo per nascere, e tempo per morire;
tempo per piantare, e tempo per isvellere

3 il piantato; tempo per ferire, e tempo per
risanare; tempo per demolire, e tempo per
4 fabbricare; tempo per piangere, e tempo
per ridere; tempo per far lutto, e tempo
5 per danzare; tempo per gettar via pietre, e
tempo per raccoglierle; tempo per abbrac-
ciare, e tempo per evitare gli abbraccia-
6 menti; tempo per ricercare, e tempo
per disperdere; tempo per conservare, e
7 tempo per gettar via; tempo per isquarcia-
re, e tempo per ricucire; tempo per tacere,
8 e tempo per parlare; tempo per amare, e
tempo per odiare; tempo per la guerra, e
9 tempo per la pace. E a chi si occupa qual
vantaggio resulta da ciò perchè egli si
10 affatica? Ho veduto la bisogna che Dio ha
data ai figli dell'uomo, intorno alla quale
11 occuparsi: tutto ha fatto bene a suo tempo,
e ha posto nel loro cuore anche il mondo,
meno che l'uomo non possa trovare da
principio a fine l'opera che Dio ha fatta.
12 Conosco che non vi è bene per gli uomini,
se non darsi buon tempo, e fare ciò che
13 è bene per la vita. Ed anche quando alcun

uomo mangi, beva, e veda buon esito della
sua fatica è dono di Dio. Conosco che tutto 14
ciò che Iddio fa sarà in perpetuo, nulla è
da aggiungervi nè da detrarvi; e Dio ha
fatto sì che temano innanzi a lui. Quello 15
che è stato già è, e quello che avverrà già
è stato, e Dio ricerca ciò che è seguito.

Sezione 6.ª

Inoltre ho veduto sotto il sole occu- 16
parsi dalla empietà il luogo della giustizia,
e dalla malvagità quello della equità; e ho 17
detto nel mio cuore: Iddio giudicherà il
giusto e l'empio, perchè colà vi è tempo
a qualunque bisogna e a qualunque fatto.
Ma ho detto nel mio cuore per ciò che 18
dicono i figli dell'uomo che Dio gli ha
prescelti, e per aver veduto che per sè
stessi sono come bruti; che l'evento dei 19
figli dell'uomo e l'evento dei bruti è uno
istesso, come muojono questi, muojono
quelli, uno stesso spirito è in tutti, e l'uo-
mo di nulla vantaggia i bruti, perchè tutto

20 è vanità. Tutto riesce ad un medesimo
luogo, tutto fu dalla polvere, e tutto alla
21 polvere fa ritorno. Chi sa che lo spirito
dei figli dell'uomo salga in alto; e lo spi-
rito del bruto scenda in basso sotto la
22 terra? Ed ho veduto che non vi è meglio,
se non che l'uomo goda delle opere sue,
perchè questa è la sua parte, e chi lo por-
terebbe a vedere ciò che avverrà dopo di
lui?

Sezione 7.ª

IV. 1 E di nuovo ho veduto tutte le oppres-
sioni che si fanno sotto il sole, ed ecco le
lagrime degli oppressi, i quali non hanno
chi li consoli, e la forza è dalla parte dei
loro oppressori, e non hanno chi gli ajuti.
2 Però io chiamo beati quelli che già sono
morti, più di coloro che ancora sono in
3 vita. E meglio di ambedue è chi per anche
non fu, che non vide i malvagi fatti che
4 avvengono sotto il sole. Ed ho veduto
ancora che tutta la fatica, e tutto l'utile
del lavoro è l'invidia che l'uomo si pro-

cura dal suo compagno: anche questa è
vanità e un pascersi di vento. Lo stolto se 5
ne stà colle mani in mano, e consuma la
propria carne. È meglio pure una mana- 6
tella con quiete, che piene le pugna di
affanno e pascersi di vento. E di nuovo 7
ho veduto una vanità sotto il sole. Vi è 8
tale che è solo senza successore, non ha
nè figlio, nè fratello, ed infinito è il suo
affaticarsi, nè i suoi occhi si saziano di
ricchezze; e per chi io mi affatico e privo
la mia anima del bene? anche questa è
vanità e trista cosa. Due sono meglio 9
che uno solo, perchè hanno buon premio
nella loro fatica. Che se uno cada, l'altro 10
solleva il compagno, ma guai a chi è solo,
se cade e non ha altri che lo sollevi. Inol- 11
tre, se due dormono, se ne stanno caldi,
ma uno solo come si riscalda? E se alcuno 12
lo assalisce, in due possono fargli resi-
stenza, come il filo a tre capi non facil-
mente si spezza.

È meglio fanciullo povero e savio, che 13
re vecchio e stolto, il quale più non sa

14 tenersi avvertito. Imperocchè quegli an-
che dalla prigione escirebbe per regnare,
questi anche nella sua reale condizione è
15 nato povero. Ho veduto tutti i viventi, i
quali vanno sotto il sole col secondo fan-
16 ciullo che sorgerà in luogo suo: è infinito
tutto il popolo, infiniti tutti quelli che
erano alla loro presenza; pure quelli che
verranno da poi non faranno di lui alcuna
gioja, perchè anche ciò è vanità e pascersi
di vento.
V. 1 Non essere precipitoso colla tua boc-
ca, nè il tuo cuore si affretti a pronun-
ziare parole contro Dio, perchè Iddio è
nel cielo, e tu sei nella terra, perciò le
2 tue parole sieno parche. Imperocchè come
viene il sogno con molti discorsi, così la
IV. 17 voce dello stolto con molte parole. Riguar-
da i tuoi piedi, quando vai alla casa del
Signore, e sii disposto ad obbedire. Il
dono degli stolti è il sacrifizio, imperocchè
V. 3 non sanno di far male. Quando fai voto a
Dio non tardare a adempirlo, perchè non
vi è gradimento negli stolti: ciò che tu

prometti adempj. È meglio che tu non 4
faccia voto, anzichè lo faccia e non lo
adempia. Non permettere che la tua bocca 5
faccia peccare la tua persona, e non dire
dinanzi all'angelo che è errore involon-
tario: perchè Iddio si sdegnerebbe contro
la tua voce e danneggerebbe l'opera delle
tue mani? Certo in molti sogni sono molte 6
ancora le vanità e le parole; ma tu temi
Iddio; e se vedi nella provincia opprimersi 7
il povero, e defraudarsi la giustizia e
l'equità, non ti meravigliare di tal cosa,
perchè un superiore osserva sopra altro
superiore, ed altri superiori sopra di essi.

Sezione 8.ª

Ma il vantaggio della terra è per tutti, 8
anche il re è sottoposto ai campi. Il de- 9
naro non sazia chi ne è cupido, ed è vanità
anche quella di colui che ama la ricchezza
e non i prodotti. Aumentando il bene, 10
aumentano quelli che ne godono, e quale
utilità ne hanno i possessori, se non di

11 vedere cogli occhi? È dolce al contrario il
sonno dell'agricoltore, o poco o molto egli
mangi; ma l'abbondanza del ricco non lo
12 lascia dormire. Vi è un doloroso male che
ho veduto sotto il sole: ricchezza serbata
al suo possessore per il suo proprio male.
13 E si disperde quella ricchezza in tristo
modo, e genererà un figlio senza più tro-
14 varsi in mano alcuna cosa. Come uscì dal
ventre di sua madre tornerà ad andarsene
come è venuto, e non prenderà della sua
fatica nulla che egli porti in suo potere.
15 Ed anche questo è male doloroso, che se
ne vada come è venuto, e qual vantaggio
16 egli ha di affaticarsi al vento? Condurrà
altresì tutti i suoi giorni nell'oscurità, e
sarà molto il cruccio, e il suo dolore, e lo
17 sdegno. Ecco quello che ho veduto di
bene: che è bello il mangiare, e il bere, e
il vedere buon frutto di tutto il suo lavoro,
per il quale uno si affatica sotto il sole,
durante i giorni della sua vita, che Dio gli
ha concessa, giacchè tale è la sua parte.
18 Ed anche quando a qualunque uomo Dio

abbia concesso ricchezza e facoltà, e lo
abbia fatto padrone di fruirne, e di pren-
derne la sua parte, e di godere della sua
fatica, è questo un dono d'Iddio. Rammenti 19
che non sono molti i giorni della sua vita,
quando Iddio corrisponde ai godimenti del
suo cuore. Vi è un male che ho veduto 1 VI.
sotto il sole, ed è molto grande per l'uomo.
Cui Dio abbia concesso ricchezza, e facol- 2
tà, e onori, nè manchi alla sua persona
qualunque cosa desideri, e poi Dio non lo
faccia padrone di goderne, ma ne goda
invece un estraneo, questa è vanità e tri-
ste dolore. Se pure un uomo generi cento 3
figliuoli, e viva molti anni, per quanti
sieno i giorni della sua vita, se la sua ani-
ma non si sazia di bene, e non ha poi
nemmeno sepoltura, io dico che meglio di
lui è l'aborto. Perchè viene con vanità, 4
se ne va all'oscuro, e nell'oscuro il suo
nome è ricoperto. Nemmeno il sole egli 5
vide nè conobbe: è più riposo a questo,
che a quello. E se fosse vissuto due volte 6
mille anni e non avesse veduto il bene,
non riesce tutto al medesimo luogo?

Sezione 9.ª

7 Ogni fatica dell'uomo è per la sua
bocca, ma pure l'animo non se ne riem-
8 pie. Quale vantaggio ha il savio sullo
stolto? quale ne ha il povero che sa con-
9 dursi verso i viventi? È meglio vedere cogli
occhi, che coll'anima seguire alcuna cosa:
anche questa è vanità e pascersi di vento.
10 Qualunque cosa egli sia, già da lungo
tempo gli è imposto il suo nome, e si sa
che è uomo, nè può contendere con chi è
11 più forte di lui. Imperocchè vi sono molte
cose che aumentano vanità, e qual van-
12 taggio ne ha l'uomo? Conciossiachè chi
conosce che cosa sia bene all'uomo nella
vita, durante i giorni della sua esistenza
di vanità che passa come un' ombra? e chi
manifesterà all'uomo ciò che avverrà dopo
di lui sotto il sole?

Sezione 10.ª

La fama è migliore dell'olio buono, e 1 VII.
il giorno della morte più di quello della
nascita. È meglio andare nella casa del 2
lutto che in quella del convito: colà è il
fine di ogni uomo, e il mortale vi pon
mente. È meglio il cruccio del riso, perchè 3
nella tristezza dell'aspetto si migliora il
cuore. Il cuore dei savi è volto alla casa 4
del lutto, il cuore degli stolti alla casa del-
l'allegrezza. È meglio ascoltare lo sgri- 5
dare del savio, che non l'uomo che ascolta
il canto degli stolti. Imperciocchè quale è 6
il crepitare degli spini sotto la caldaja,
tale è il riso dello stolto: anche questa è
vanità. Certo la oppressione fa impazzare 7
il savio, e il dono guasta il cuore. La fine 8
di una cosa è meglio del principio, chi è
calmo di spirito è meglio di chi è altiero.
Non precipitare nel tuo spirito a adirarti, 9
perchè l'ira posa nel seno degli stolti. Non 10
dire: come accade che i giorni antichi

furono migliori di questi? imperocchè non
da sapienza proviene questa tua domanda.
11 È buona la sapienza unita a ereditata ric-
chezza, ed è di vantaggio a quelli che
12 vedono il sole; perchè stanno sotto la
difesa della sapienza e sotto la difesa del
denaro, e il vantaggio del sapere è che
la scienza dia da vivere a chi la possiede.
13 Vedi l'opera di Dio; imperocchè chi po-
trebbe raggiustare ciò ch' egli ha guasto?
14 Nel giorno del bene sii lieto, e nel giorno
del male sta a vedere; Dio ha fatto l'uno
a vicenda dell' altro, acciocchè l'uomo non
possa trovare dietro di lui alcuna cosa.

Sezione 11.ª

15 Tutto ho veduto nei giorni della mia
vita di vanità: vi è tal giusto che va in
perdizione, non ostante la sua giustizia, e
tale empio che perdura, non ostante la
16 sua malvagità. Non essere troppo giusto,
e non ti fare troppo savio: perchè vorresti
17 poi restarne deluso? Nè tampoco sii molto

empio nè stolto: perchè morresti prima del
tuo tempo? La saggezza rende forte il 19
saggio, più che dieci capitani, i quali siano
in una città. È meglio che ti appigli ad 18
una cosa e non tralasci intieramente l'al-
tra, perchè chi teme Dio ne esce di tutte.
Certo non vi è nella terra uomo giusto, il 20
quale, per quanto bene faccia, non pec-
chi. Non porre la tua mente a tutte le cose 21
che si dicono, acciocchè tu non senta il
tuo servo ingiuriarti: e certo il tuo cuore 22
conosce che molte volte anche tu hai in-
sultato altri. Tutto ciò ho provato colla 23
scienza; ho detto diverrò savio, ma essa
è lontana da me. Quello che è lontano e 24
profondissimo chi lo ritroverà?

Ho volto il mio cuore a conoscere e 25
investigare e ricercare scienza e medita-
zione, per conoscere la malvagità dello
stolto e la stoltezza e i folleggiamenti. E 26
trovo la donna più amara che morte, per-
chè essa è reti, il suo cuore lacci, le sue
mani catene, chi è gradito appo Dio se ne
libera, chi è disgradito vi resta preso. Ve- 27

di, dice Cohelet, questo ho trovato, rintrac-
28 ciando di meditarle ad una ad una. Chè
la mia anima ha più ricercato e non ha
trovato, e un uomo fra mille l'ho trovato,
29 ma non una donna fra tutte. Vedi, questo
soltanto ho trovato: che Dio fece l'uomo
retto, ma essi cercarono molte meditazioni.
VIII. 1 Chi è come il savio, e come colui che co-
nosce la spiegazione delle cose? La sa-
pienza dell'uomo ne rende sereno l'aspet-
2 to, ma la violenza lo rende alterato. In
quanto a me ti dico: osserva il detto del
re, e osserva ciò che riguarda il divino
3 giuramento. Non ti sbigottire al suo co-
spetto, ma va innanzi a lui; non insistere
in cosa che gli dispiaccia, perchè tutto
4 ciò che vuole egli farà. La parola del re è
comando, e chi gli direbbe che cosa tu
5 fai? Chi ne osserva il comando non cono-
scerà cattivo evento, e il cuore del savio
conosce l'opportunità e la convenienza.
6 Certo ad ogni bisogna vi è tempo e oppor-
tunità, ma grave male impende sull'uomo;
7 perchè non sa ciò che avverrà, e chi gli

farà manifesto quando avverrà? Nè l'uomo 8
è padrone del vento, per rattenerlo, nè ha
signoria sul giorno della morte, nè in bat-
taglia vi è congedo, nè la malvagità farà
salvi i malvagi. Tutto ciò ho veduto, e ho 9
posto la mia mente a tutti i fatti che av-
vengono sotto il sole. Vi è un tempo che
l'uomo domina sull'uomo per fargli male;
e così ho veduto che gli empj erano sepol- 10
ti, e venivano portati, escivano da luogo
santo ed erano lodati nella città dove ciò
aveano fatto: anche questa è vanità. Per- 11
chè non si fa sentenza sollecita delle opere
malvagie, e perciò il cuore dei figli del-
l'uomo trabocca a fare il male: giacchè 12
un peccatore farà male cento volte e gli
si usa indulgenza. E ancorchè io conosca
che sarà bene ai tementi di Dio, i quali
temono al suo cospetto; e non sarà bene 13
all'empio, nè prolungherà i suoi giorni; e
chi non teme Iddio sarà come l'ombra;
pure vi è una vanità, che ha luogo sulla 14
terra, quando ai giusti avviene ciò che
dovrebbe accadere ai malvagi, e a questi

ciò che dovrebbe accadere a quelli; e dico
15 che anche questa è vanità. E allora lodo
i godimenti, perchè non vi è bene per
l'uomo sotto il sole, se non mangiare, bere,
e godersela, e ciò lo accompagna nella sua
fatica durante i giorni della sua vita, che
16 Dio gli ha concessi sotto il sole. Quando
ho posto il mio cuore a conoscere la scien-
za, e a vedere le cose che avvengono sulla
terra, (perchè nè di giorno nè di notte esso
17 vede coi suoi occhi il sonno) ho veduto
altresì tutte le opere di Dio, che l'uomo
non può ritrovare i fatti che hanno luogo
sotto il sole; per quanto si affatichi a cer-
care non trova; e ancorchè il savio dica di
conoscere, pure non può nulla ritrovare.
IX. 1 Imperocchè a tutto questo ho posto mente
per ischiarire tutto ciò, che i giusti e i savj
e le loro opere sono in mano di Dio, e gli
uomini non conoscono nè l'amore nè l'odio,
2 tutto è innanzi a loro; tutto è egualmente
per tutti: uno stesso evento al giusto, come
all'empio; al buono e puro, come all'im-
puro; a chi fa sacrificj, come a chi non

gli fa; al buono come al peccatore; a chi
è facile a giurare, come a chi teme il giu-
ramento. Questo è male in ciò che avviene 3
sotto il sole, perchè uno stesso evento è a
tutti, e anche il cuore dei figli dell'uomo
è pieno di male, folleggiamento è nel
loro cuore durante la loro vita, e dopo se
ne vanno ai morti. Imperocchè chi è da 4
preferirsi? tutti i viventi hanno speranza,
perchè un cane vivo è meglio che un leone
morto. Imperocchè i vivi sanno almeno 5
che morranno, ma i morti non sanno nulla,
non hanno più alcun compenso, quando
la loro memoria è dimenticata. Anche il 6
loro amore, il loro odio, la loro invidia
già è perduta, non hanno più parte mai in
ciò che avviene sotto il sole.

Sezione 12.ª

Va, mangia con godimento il tuo pa- 7
ne, e bevi con lieto cuore il tuo vino, chè
già Dio ha gradito le tue opere. In ogni 8
tempo sieno nette le tue vesti, e non man-

9 chi olio sul tuo capo. Godi la vita con la
donna che tu ami tutti i giorni della tua
vita di vanità che è stata concessa a te
sotto il sole; tutti i giorni della tua vanità,
perchè essa è la tua parte nella vita, e nel
lavoro, intorno al quale ti affatichi sotto il
10 sole. Tuttociò che si trova in tua facoltà
di fare coi tuoi mezzi fallo, perchè nella
fossa ove tu vai non v' è nè opera, nè
11 pensiero, nè sapere, nè scienza. Di nuovo
ho veduto sotto il sole che il correre non
appartiene agli agili, nè la battaglia ai
forti, nè il pane ai savj, nè la ricchezza
agli intelligenti, nè il favore ai dotti, perchè
occasioni e fortuiti eventi accadono a
12 tutti. E l'uomo nemmeno conosce il suo
tempo, ma come i pesci che sono presi in
mala rete, e come uccelli colti al laccio,
così restano presi i figli dell'uomo, quando
improvviso male cade su loro.
13 Anche questo ho veduto! tale sapienza
14 sotto il sole che io stimava grande. Una
piccola città con pochi uomini, e venne
contro di essa un gran re, e la circondava

d'assedio, e fabbricava contro di essa
grandi macchine. E si trovava in quella 15
un pover' uomo savio, il quale colla sua
sapienza salvava la città, e la gente non
rammentò poi quel pover'uomo. E io dissi 16
la sapienza val meglio della forza, ma la
sapienza del povero è disprezzata, e le
sue parole non sono ascoltate. Le parole 17
dei savi sono ascoltate con quiete indiffe-
rente, più che le grida di chi domina su
gli stolti. La scienza è migliore che le 18
armi da guerra, ma uno solo che sbagli
disperde molto bene; come le mosche 1 X.
morte fanno putire e fermentare l' olio
buono. Val meglio che la scienza e gli
onori un poco di follia. La mente del 2
savio è retta, torta quella dello stolto. E 3
anche quando lo stolto va per via è fuori
di mente, e dice a tutti ch' egli è stolto.
Se l'ira del principe si accende contro di 4
te, non lasciare il tuo luogo, perchè la
mitezza fa perdonare molte mancanze. Vi è 5
un male che ho veduto sotto il sole, come
errore che procede dal principe. La stol- 6

tezza è posta in alti gradi, e i nobili sie-
7 dono sulla polvere. Ho veduto gli schiavi
sui cavalli, e i principi andare come servi
8 sulla terra. Chi scava una fossa vi cadrà,
chi rompe una siepe sarà morso dal ser-
9 pente. Chi muove delle pietre ne sarà
percosso, chi taglia delle legna ne è in
10 pericolo. Se il ferro è spuntato e non in
apparenza forbito, eppure aumenta la
forza, esiste ancora un vantaggio nel bene
11 oprare della sapienza. Se il serpe morde
quando non è incantato, anche il ciarliere
12 non è nulla di meglio. Le parole della
bocca del savio sono graziose, e le labbra
13 dello stolto lo divorano. Il principio delle
parole della sua bocca è stoltezza, e la fine
14 triste follia. Lo stolto aumenta parole, ma
l'uomo non sa ciò che è stato, e chi gli
15 manifesterà ciò che avverrà dopo di lui? La
fatica dello stolto lo stanca, e non sa nem-
16 meno andare alla città. Guai a te, o pae-
se, il cui re è fanciullo, i cui principi
17 banchettano nel mattino. Beato te, o pae-
se, il cui re è nobile, e i cui principi pren-

dono il cibo a tempo opportuno, per ristoro,
e non per crapula. Per la pigrizia cade il 18
solajo, e per la rilasciatezza delle mani
goccia la casa. Del cibo fanno oggetto di 19
riso, il vino rallegra loro la vita, e il de-
naro corrisponde a tutto. Non maledire il 20
re nemmeno nel tuo pensiero, nemmeno
nella camera ove tu dormi maledire il ric-
co, perchè i volatili del cielo portano la
voce, e gli alati manifestano le parole.

Manda il tuo pane sulla superficie delle 1 XI.
acque, chè dopo molto tempo lo ritrove-
rai. Fanne sette parti, e anche otto, per- 2
chè non sai qual male avverrà sulla terra.
Se le nubi sono pregne di pioggia, si river- 3
seranno sulla terra, e se cadrà un albero
a mezzogiorno o a settentrione, esso è nel
luogo in cui deve cadere. Chi osserva il 4
vento non semina, chi specula le nubi non
miete. Come tu non conosci quale sia la 5
via del vento, nè le ossa nel ventre di una
donna gravida, così tu non conosci l'opera
di Dio, come farà ogni cosa. Nel mattino 6
semina la tua sementa, e nella sera non

riposare la tua mano, imperocchè non sai
quale meglio profitterà se questo o quello,
7 o ambedue del pari saranno buoni. Ma la
luce è soave, ed è bene agli occhi vedere
8 il sole. E se l'uomo vive molti anni, sem-
pre si prenda godimenti, e ricordi i giorni
dell'oscurità che saranno molti, ed allora
9 tutto quanto è avvenuto è vanità. Godi, o
giovane, nella tua adolescenza, e si allieti
il tuo cuore nei giorni della tua gioventù,
e segui le vie del tuo cuore e la vista dei
tuoi occhi, ma sappi che per tutto ciò Dio
10 ti porterà al giudicio. Togli il cruccio dal
tuo cuore, fa passare via il male dalla tua
persona, perchè l'adolescenza e l'aurora
della vita sono vanità.

Sezione 13.ª

XII. 1 E rammenta il tuo creatore nei giorni
della tua gioventù, fino a che non vengano
i giorni tristi, e giungano gli anni che tu
2 dica: non ho in essi alcun desiderio; fino
a che non si oscuri il sole, e la luce, e la

luna, e le stelle, e le nubi tornino dopo la
pioggia; nel giorno in cui quelli che con- 3
servano la casa vacilleranno, e gli uomini
valorosi si piegheranno, e saranno annul-
late le macine, che a poco a poco sono ve-
nute diminuendo, e quelli che vedono per
le finestre staranno all'oscuro. E le porte 4
che mettono nella strada saranno chiuse,
nel medesimo tempo che si abbassa il suono
della macina, che si alzerà non più della
voce di un uccello, e tutte le cantatrici si
cheteranno. Temeranno ancora dei luoghi 5
alti, e nasceranno spaventi per via, e fio-
rirà il mandorlo, si farà grave anche un
grillo, e si annullerà la concupiscenza;
perchè l'uomo va alla sua eterna dimora,
e quelli che fanno lutto andranno attorno
per via. Sino a che non si spezzi la cate- 6
nella d'argento, e si rompa il globo d'oro,
e si franga il secchio nella fonte, e la car-
rucola corra al pozzo, e la polvere torni 7
alla terra come era, e lo spirito faccia
ritorno a Dio che lo ha dato. Grandissima 8
vanità, diceva Cohelet, tutto è vanità.

Sezione 14.ª

9 Ed oltre che Cohelet era savio, inse-
gnò ancora il sapere al popolo, e consi-
derò, cercò, e ordinò molte sentenze.
10 Cohelet cercò di trovare parole gradite, e
11 scritto di rettitudine, parole di verità. Le
parole dei savi sono come pungoli, e come
chiodi confitti: gli autori delle raccolte
12 provengono tutti da un solo pastore. E più
di essi, o figliuol mio, sii avvertito: il fare
molti libri è cosa infinita, e il molto me-
13 ditare è fatica della persona. Finalmente,
ascoltata ogni cosa, temi Iddio, e osserva
i suoi precetti, chè questo è tutto l'uomo.
14 Perocchè Dio porterà al giudicio ogni fatto,
per ogni cosa occulta, tanto buona, quanto
cattiva.

NOTE

CAPITOLO I.

v. 1. Traduco דברי non semplicemente *parole,* ma *ragionamenti;* perchè דבר non è soltanto la parola articolata, ma quella ancora internamente pensata: corrisponde al λόγος dei Greci e al nostro *discorso,* e meglio ancora significa al tempo stesso il *detto* e il *fatto,* la *parola* e la *cosa.*

Il codice Kennicottiano 76 fra la parola מלך, *re,* e quella בירושלם, *in Gerusalemme,* aggiunge יהודה, *di Giuda;* variante che in certo modo starebbe vie meglio a confermare che il libro è scritto in tarda età, quando ormai l'appellazione di *Giudei,* יהודים, avea sostituito quella d'*Israeliti,* ישראל o בני ישראל. Salomone poi si sarebbe qualificato re d'Israele, come lo è difatti più avanti a verso 12, secondo la lezione del testo Massoretico. Ma anche quì alcuni codici Kennicottiani tolgono le parole על ישראל; lezione che non credo necessario seguire, come pure rigetto anche questa al v. 1.°, perchè se, come pare verisimile, chi ha scritto il libro ha voluto assumere la persona di Salomone, è anzi naturale che gli abbia dato il suo titolo di re d'Israele.

Ad ogni modo, come nella Introduzione (VII) ho avvertito, il dirlo *re in Gerusalemme* tradisce la finzione. I LXX hanno anche quì al verso 1.° *re d'Israele*: βασιλέως 'Ισραὴλ ἐν 'Ιερουσαλήμ.

v. 2. *Grandissima vanità* הבל הבלים: tale è il significato di questa frase ebraica, che, resa alla lettera, dovrebbe tradursi: *vanità delle vanità;* quasi dicesse: fra le vanità la più grande. Così שיר השירים *il sommo fra i canti;* e perciò bene i Tedeschi lo chiamano *Hohelied,* e noi Italiani lo potremmo dire con frase Dantesca *l'altissimo canto.* Così pure Geremia VI. 28, סרי סוררים, *i più grandi fra i malvagi,* e nella Gen. IX, 25 עבד עבדים, *il più abbietto fra i servi.* A questo modo intendono Aben Ezra e Hitzig, che traduce *Aeusserste Eitelkeit.* Il significato primitivo della parola הבל è *respiro, alito, soffio,* per traslato è passata a significare *cosa da nulla, vanità;* e la forma הֲבֵל sa piuttosto di caldaismo, quella più ebraica è הֶבֶל.

v. 3. *Vantaggio* יתרון. Questa voce appartiene all'*Ebraico biblico seriore,* giacchè è senza esempio negli altri libri della Bibbia. Tale è da ritenersi in parte ancora per il significato, perchè il radicale יתר significa soltanto nell'uso migliore della lingua *ciò che avanza, o rimane* di una cosa. Quantunque il trapasso da una idea all'altra s'intenda essere facilmente avvenuto;

perchè ciò che è di più, o che avanza, costituisce l'utile. E anche nelle lingue moderne *vantaggio* appartiene allo stesso primitivo radicale del verbo *avanzare,* il quale si usa popolarmente nel senso di utilizzare: *non avanzo nulla,* è quanto *nulla profitto, nulla guadagno*. Ma questo trapasso dall'uno all'altro significato pare nella lingua Ebraica essere avvenuto più tardi, perchè nei libri più antichi non ne abbiamo esempj. Nei Proverbi XII. 26, troviamo יתר מרעהו צדיק, *il giusto vantaggia il suo compagno;* e XIV. 23, בכל עצב יהיה מותר, *in ogni fatica vi è qualche utile;* e Cap. XXI. 5, מחשבות חרוץ אך למותר, *i pensieri del solerte sono pure di vantaggio*. Ma è troppo incerto lo stabilire l'età della definitiva compilazione del libro dei Proverbj, perchè possa fare autorità. Due esempj della parola יתרה, in significato di *utile o profitto* possono trovarsi in Isaia XV. 7, e in Geremia XLVIII. 36. Ma il passo attribuito a Isaia è dimostrato non potere appartenergli (V. Eichhorn Einleitung in das Alte Testament §§. 524, 525, De Wette la stessa opera §§. 209, 210 e Bleek la stessa opera §. 201, 4). Che la parola יתרה si trovi poi usata da Geremia in significato non conforme al migliore uso della lingua, non fa meraviglia; perchè è facile intendere dalle condizioni politiche dei tempi, che neologismi e barbarismi doveano a quell'età essersi introdotti e nel popolo e negli scrittori.

Da tutti i suoi travagli בכל עמלו. La voce עמל ha due significati quello di *penoso lavoro,* di *travaglio, labor* dei Latini, e anche quello di *malvagità,* quasichè si voglia per tal modo significare la molestia e l'affanno di cui è cagione. In tutto il libro del Cohelet non è usato tal vocabolo, se non nella prima significazione. Si noti la frase יעמל עמל, propriamente *laborat labore,* come traduce la Vulgata, e μόχθῳ μοχθεῖ come i LXX.

v. 4. *E la terra sta in perpetuo* והארץ לעולם עמדת. Colla parola עמדת non credo, come vuole il Ginsburg, che si accenni soltanto al durare della terra, ma anche alla sua fissità e immobilità, per quanto poco vero sia scientificamente tale concetto. Perciò ho tradotto non: *dura,* ma *sta in perpetuo*. Tale interpretazione si accorda col modo nel quale gli antichi consideravano la terra, giacchè per essi rappresentava fra gli elementi il più solido, e la facevano immobile nel centro dell'universo; oltrechè il verbo עמד non ha semplicemente il significato di *durare,* ma, anzi propriamente, di *restare fisso e fermo* al proprio luogo.

v. 5. *E aspira* ec. שואף significa veramente *anelante,* che *aspira* a qualche cosa; quindi ancora che si *affretta,* perchè la fretta fa nascere la lena. È da notarsi poi che tale vocabolo non è usato se non nel linguaggio poetico, e bene si addice a questa prima parte del libro, che è dettata, se non in poesia propriamente detta, almeno in prosa poetica (V. Introduzione VI.).

v. 7. In questo verso si contiene la spiegazione della pioggia, mediante l'evaporazione delle acque marine, che tornano per tal modo a mantenere la corrente dei fiumi, i quali poi a lor volta riportano le acque al mare; e così ne vien data la chiosa da Ribbì Eliezer. (Medrash Rabbot sul Cohelet a questo verso, e Talmud Bab. Taanit Cap. 1).

E al medesimo luogo ec. אל מקום שהנחלים הולכים שם הם שבים ללכת. La sintassi di questa parte del verso può parere alquanto contorta, ma sparisce ogni difficoltà, se s'intende שם come avverbio di moto a luogo, e puro pleonasmo, perchè gli precedono le parole אל מקום; ma pleonasmo quasi voluto dall'Ebraica sintassi, per esprimere il concetto con forza asseverativa. Così la Pescito: L'thamon: e i LXX: ἐκεῖ, che quantunque regolarmente indichi lo stato in luogo, può adoperarsi anche per il moto a luogo, ma non mai per quello da luogo. A questo modo interpretano anche Ewald: *dahin gehen sie immer wieder*, e Hitzig: *dorthin gehen sie wieder*. Altri e fra questi Grozio, Umbreit, e anche la Vulgata intendono שם come משם, e ne fanno un avverbio di moto da luogo. Ma osservo che se la parola שם va intesa a questo modo, e si fa riferibile a הולכים, la sintassi appare meno evidente e naturale che quella da me seguita. Il modo poi come sono disposti gli accenti prova essere a mio favore la recensione Massoretica, perchè se שם fosse unito a הולכים, l'accento di

posa dovrebbe essere posto su quella, non su questa parola. Se poi, come il Dott. Ginsburg, שם si unisce alle parole che succedono, allora la locuzione אל מקום in dativo resta sospesa, e si ha una sintassi storpiatissima, anzi quasi direi non si ha più sintassi. E lo stesso Ginsburg va errato, citando a sostegno di questa sua spiegazione anche l'autorità della parafrasi Caldea, poichè per il valore esatto della parola תמן, colla quale essa rende il שם del testo, rimane la stessa ambiguità, potendo quell'avverbio, senza nessuna preposizione prefissa, usarsi non meno per lo stato in luogo, che per il moto da luogo, o verso luogo. E se si prende a considerare tutto l'insieme della costruzione della parafrasi Caldea, niun dubbio che sta piuttosto a convalidare la interpretazione da me seguita, che non quella dal Ginsburg. Ecco le parole della parafrasi Caldea: ולאתר דנחליא אזדין ונגדין תמן אינון תייבין למיזל מצנורי תהומא. Le ultime due parole, aggiunte al testo come chiosa di tutto il verso, e non come traduzione di שם, hanno indotto in errore il Ginsburg.

v. 9. *Quello che è stato..... quello che è avvenuto* מה שהיה.....ומה שנעשה. I LXX e la Vulgata le traducono come frasi interrogative; τί τὸ γεγονός;..... τί τὸ πεποιημένον; *quid est quod fuit?.... quid est quod factum est?* e così Lutero e Grozio; ma, come bene osserva il Ginsburg, la particella relativa ש prefissa ai due verbi toglie

ogni fondamento a questa interpretazione: la frase interrogativa Ebraica dovrebbe essere מה היה? מה נעשה?. È da osservarsi per altro che tale uso della particella מה col relativo ש, tante volte ripetuto in questo nostro libro, è tutto proprio del seriore Ebraico, e completo Aramaismo. (Vedi Gesenio Geschichte der Hebräischen Sprache §. 10. 4, §. 11. 4, e sopra l'Introduzione VI).

In quanto poi alla parola נעשה *è avvenuto,* bisogna notare che il verbo עשה *fare* prende talvolta alla forma Nifal il significato di *divenire* e anche *avvenire* (V. Gesenio Lexicon ad vocem). Così nell'Esodo II. 4, לדעה מה יעשה *per sapere che cosa avverrebbe*. Presso il nostro autore ha spesse volte tale significazione; e se tutti gli altri passi potrebbero lasciare incerti, perchè in qualche modo potrebbe sostenersi che avessero il significato del verbo *fare* posto in passivo, il v. 14 del Cap. VIII non lascia alcun dubbio, perchè si lamenta che ai giusti avvenga ciò che dovrebbe avvenire agli empj, e a questi ciò che spetterebbe a quelli; per la qual cosa מעשה non deve tradursi *opera,* o *azione,* che non ti darebbe verun senso, ma *avvenimento,* come si dice anche in Italiano *fatto* per qualunque cosa avvenuta. Così ancora poco innanzi v. 14 מעשים שנעשו traduco: non *opere che si fanno,* ma *fatti che avvengono*.

v. 10. *E se pure di alcuna cosa si direbbe,* יש דבר שיאמר. Il verbo יאמר in forma attiva

imbarazza alquanto. Che il nome דבר, *cosa,* ne sia il soggetto, e venga personificato, come se la *cosa* stessa dicesse per sè di essere nuova, mi pare strano, non dell' indole della lingua Ebraica, e non bene si accorderebbe con quanto segue, perchè allora dovrebbe dirsi ראה אני חדש, *vedi io sono nuova,* piuttosto che זה חדש הוא, *questa è nuova.* La versione della Pescito: *qualunque parli e dica,* e quella conforme dei LXX: ὃς λαλήσει καὶ ἐρεῖ, si allontanano troppo dal testo, e non ti danno un senso molto netto. Il Dott. Ginsburg vuole che יאמר sia usato impersonalmente, e la spiegazione è buona, e cita alcuni esempj di verbi usati in tal modo, come nello stesso Cohelet VII. 21, IX. 15. Non si potrebbe per altro ragionevolmente supporre che la retta vocalizzazione dovesse essere alla forma נפעל, e invece di יֹאמַר si avesse a leggere יֵאָמֵר?

Già sarà stata negli antichi tempi che ci hanno preceduto. כבר, *già,* è parola non Ebraica, completo Aramaismo, e dal Gesenio (Geschichte etc. ubi supra) notata come neologismo proprio del Cohelet.

Antichi tempi עלמים da עלם *nascondere: tempi per troppo antichità remoti, e a noi incogniti:* così Isaia LI. 9 דורות עלמים, *secoli antichi:* però non debbe tradursi in questo luogo *mondi,* come volgarmente è intesa la parola עולם nel linguaggio Rabbinico, ed è usata anche presso al

nostro autore III. 11. Altri, studioso di cavar fuori l'onniscienza dalle pagine della Bibbia, potrebbe volervi trovare le epoche geologiche e cosmogoniche anteriori alla nostra: sel veda egli del resto con quanta probabile verità, e con quanta sodezza di critica. E inoltre tale vocabolo il più delle volte è usato per significare un tempo recondito o nel passato o nel futuro, quindi talvolta *eternità,* o almeno, *perpetuità.* Così presso il nostro autore, XII. 5 אל בית עלמו. E quantunque occorra più raro per il passato, pure non ne mancano esempi. (Salmi CXIX. 52; Isaia LXIII. 16. 19, LXIV. 4; Geremia II. 20, XXVIII. 8; Ezechiele XXVI. 20; Ioel II. 2; Michea V. 1; Genesi VI. 4).

v. 12. *Io Cohelet da lungo tempo sono re etc.* אני קהלת הייתי מלך. Il preterito del testo Ebraico ha posto in imbarazzo i commentatori, come se volesse significare: *fui re, ed ora non lo sono.* Su tale interpretazione si fonda la leggenda Rabbinica (Talmud Bab. Ghittin Cap. 6) secondo la quale Salomone fu cacciato dal Regno da *Asmedai* principe dei *Demonj* (שדים), o di certi genii malefici; e nel tempo della sua disgrazia si vuole che andasse attorno mendicando, e predicando ciò che in questo libro si contiene. Ma tale ipotesi è pel caso nostro al di fuori della critica. Io credo si possano proporre due interpretazioni, la prima delle quali ho seguita nella mia traduzione, ma nemmeno la seconda è tale da doversi rigettare. Nelle lingue

Semitiche in generale, e nell' Ebraico in ispecial modo, come mi è accaduto di avvertire nella Introduzione (II. 1), si usano i tempi del verbo con troppo più arbitrio che non si faccia nelle altre lingue. La mancanza poi di un vero e proprio presente costringe a supplirlo, o col participio, cui va sottinteso il verbo sostantivo, o talvolta ancora col futuro o aoristo. Il preterito poi stà in luogo del presente, quando accenna ad una azione, o ad un modo di essere, che non solamente è stato, ma che continua o è solito ad essere, (Vedi i Grammatici Gesenio §. 126, Ewald 135). Così ידעתי בני ידעתי (Gen. XLVIII. 19) non vuol dire *sapeva* la tal cosa, e ora *non la so più,* ma *la sapeva e continuo a saperla;* שנאת כל פעלי און (Salmi V. 6) non significa *odiasti e ora non odj più gli operatori d' iniquità,* ma *gli odj tuttora;* לא עזבת דורשיך (Salmi IX. 11) non già *non abbandonasti,* ma *non sei solito ad abbandonare.* E presso il nostro stesso autore a questo stesso capitolo v. 14 abbiamo מעשים שנעשו, ove non vuole intendersi *fatti che si fecero,* o *che avvennero,* ma che *sono soliti ad avvenire, che avvengono tutto dì.* Ed esempio più calzante al caso nostro, perchè dello stesso verbo *essere* è a Salmo X. 14 יתום אתה היית עוזר; non *fosti,* ma *sei ajuto dell' orfano;* e così in questo luogo הייתי מלך *sono stato e sono tuttora re,* che per rendere in modo fedele e completo in italiano ho tradotto, *sono re da lungo*

tempo. Tale uso poi del preterito non è particolare alla lingua Ebraica, ma comune ancora al Siriaco ed all'Arabo, (Cowper Syriac Grammar §§. 205, 212. Schier Grammaire Arabe §. 420 e seg.). Chè se si volesse mantenere al vocabolo היתי la sua significazione di preterito, deve intendersi tutt' al più come un imperfetto, e tradurlo *io era;* ma in guisa che non escluda la continuazione di tal modo di essere anche al presente. Farebbe d' uopo perciò connetterlo al verso che segue, traducendo la *vav* prefissa a נתתי non come congiunzione copulativa, ma per l'avverbio di tempo *quando;* e il significato sarebbe questo: *quando io volsi il mio cuore a ricercare la scienza, era già re in Gerusalemme, come lo sono anche ora;* per fare intendere che, come re, niun mezzo gli era vietato di fare tutte quelle ricerche, che viene poi a parte a parte descrivendo. Interpretazione che, a mio avviso, potrebbe essere comprovata dal v. 12 del cap. 2.°, ove si dice chiaramente che niun altro potrebbe fare più di ciò che egli re avea già fatto. (Vedi nota ivi).

v. 13. *E investigare,* ולתור. Il proprio e primitivo significato di תור è quello di *girare, andare attorno,* poi *di esplorare,* ma in quello metaforico *di investigare colla mente* è usato soltanto in questo nostro libro.

È un triste negozio. ענין è vocabolo che non mai ritrovasi in altri libri della Bibbia, ma appar-

tiene esclusivamente al Caldeo e alla lingua Rabbinica: cf. il Siriaco, ('no) *occupatus fuit;* ha poi lo stesso significato che πρᾶγμα presso i Greci, *res, negotium* presso i Latini. Lo stesso dicasi del verbo ענות nel medesimo verso, che non deve quì tradursi per *attestare* nè per *umiliare,* spiegazioni citate dall'Aben Ezra; ma come la Pescito, la Vulgata e lo stesso Aben Ezra: *occuparsi*. Così anche i LXX: τοῦ περισπᾶσθαι ἐν αὐτῷ.

v. 14. *Un pascersi di vento* רעות רוח. La parola רעות è intesa in vario modo dai varj interpreti. La Pescito: *Turopho Deruhho,* la parafrasi Caldea תבירות רוחא *uno spezzarsi dello spirito,* e così Rascì: con poca differenza la Vulgata: *afflictio spiritus,* interpretazione che sarebbe convalidata dalla lezione del codice Kennicottiano 167, che ha נפש invece di רוח. I LXX: προαίρεσις πνεύματος, e così Aben Ezra, e molti dei moderni fra i quali Gesenio e Rosenmüller spiegano: *pensiero di vento.* Per altro Aben Ezra propone ancora la spiegazione da me adottata, nè la rigetta, quantunque sembri preferire l'altra, e cita a confermarla il verso del profeta אפרים רועה רוח, *Efraim si pasce di vento.* (Osea XII. 2).Così ancora Aquila e Simmaco, i quali traducono: νομὴ ἀνέμου; βόσκησις ἀνέμου; derivando la parola רעות da רעה *pascere.* Nè vale il dire che si trovi sempre usato מרעה, perchè dal verbo ראה *vedere,* che ha il nome מראה, troviamo nel cap. V. 10 dello stesso Ecclesiaste il

nome ראות. La quale desinenza in ות è preferita, secondo nota il Gesenio, (Geschichte etc. §. 10. 5). nell' età più tarde della lingua Ebraica, מרעה poi è il luogo dove si pasce, o la cosa che serve di pascolo; mentre רעות è l' azione di pascere intesa più in generale ed in astratto; lo stesso è a dirsi di מראה e di ראות. Tengo ancora per fermo che poco sotto al v. 18 e Cap. IV. 16 רעיון sia altra forma nominale della stessa radice e significato, come dal radicale דמה, *somigliare,* abbiamo דמות e דמיון. Alcuni codici Kennicottiani hanno in questi luoghi, רעות, e per il secondo di essi leggono a questo modo anche alcuni codici De Rossiani. Questa lezione potrebbe meglio favorire la mia interpretazione, ma quando pure si voglia seguire l' altra più comune, tutto si spiega benissimo colla doppia forma nominale. Soltanto al Cap. II. 22 considero רעיון come completo Aramaismo, e spiego *pensiero,* perchè in quel passo non si potrebbe intendere in modo diverso.

v. 15. *È un male che non può ripararsi:* לתקן per *accomodare* o *riparare* è parola tutta Rabbinica e Caldaica e del più tardo Ebraismo biblico, nè trovasi mai usata in altri luoghi della Bibbia, fuori che nel nostro autore. Il codice De Rossiano 586 ha לתכן invece di לתקן, parola che ha esempj nella Bibbia e si trova usata altrove per *istabilire, disporre,* (Salmi 75. 4) אנכי תכנתי עמודיה, e qui potrebbe significar *raddrizzare,* o *raggiustare.* Anche חסרון *mancanza, difetto,* appartiene

all'Ebraico seriore biblico ed è solo esempio: è usato generalmente מחסור. Questo verso 15 poi è a mio avviso connesso col precedente, e non viene a dire in generale *che ciò che nel mondo è male non può ripararsi, e non possono annoverarsene i difetti;* ma che quello stesso ora accennato, cioè: *che tutto quanto avviene è vanità è un male senza rimedio, un difetto tanto grande che non si può,* non già *annoverare,* quale sarebbe il proprio significato della parola להמנות, ma *valutare,* e propriamente, come io ho tradotto, *calcolare.* È da notarsi inoltre che la parafrasi Caldea, la Vulgata, Rascì e Aben Ezra danno a questo verso una interpretazione tutta morale, e intendono per מעות i *perversi,* e per חסרון *quelli che hanno qualche imperfezione o del cuore o della mente.* Così la parafrasi Caldea con ispirito del tutto Haggadico: גבר די סריבן אורחתיה בעלמא הדין ומית בהון ולא הדר בתיובתא לית ליה רשו לאיתקנא בתר מותיה וגבר חסר מן אוריתא ופקודיא בחיוהי בתר מותיה לית ליה רשו לאיתמנאה עם צדיקיא בגינתא דעדן:

E la Vulgata: *Perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus.*

v. 16. *Ho superato ed avanzato in sapienza, etc.* הגדלתי והוספתי חכמה. A chi venisse raffrontandomi col testo accadrebbe di osservare che traduco la parola חכמה talvolta *sapienza,* talvolta *scienza.* Volendo entrare a discorrere di Ebraica

sinonimia, troppo lunga sarebbe la bisogna; ma accennerò soltanto di volo che חכמה, la maggior parte delle volte, ha un significato esteso al tempo stesso e comprensivo, come in italiano *sapienza,* che significa e *sapere,* e *scienza,* e *dottrina,* e anche quella *pratica saggezza,* che dai Latini dicevasi *prudentia,* e anche bene *prudenza* in italiano, quantunque sembri avere presso di noi più ristretto significato: דעת poi significa sempre o *scienza* o *sapere.* Ma non è sempre usato così rigorosamente il vocabolo חכמה, che tu non debba talvolta attribuirgli o l'uno o l'altro di questi due ultimi più ristretti significati; e talvolta ancora, come noterò a Cap. VII. 19, anche quello di *pratica prudenza, o di accorta condotta, le savoir faire* dei nostri vicini d'oltr' Alpe.

v. 17. *E a conoscere non meno che cosa sia il folleggiamento e la stoltezza* ודעת הוללות ושכלות. I LXX e la Pescito prendono queste due ultime parole in buona significazione, e fanno דעת, nome, e non infinito del verbo. Quest' ultimo in qualche modo potrebbe stare, e anche שכלות tradursi *intelligenza,* tanto più che nel testo Massoretico è scritto con la *Sin* quantunque alcuni codici Kennicottiani abbiano la ס; ma che הוללות (si legga pure col שורק e si faccia singolare, lezione che io preferisco seguendo i codici De Rossiani 193, 384, 420, 441, 606, o הוללות col חולם e si faccia plurale, come il testo Massoretico) significhi

Mathle, come ha la versione Siriaca, o παραβολάς come i LXX, e tanto l'uno che l'altro significherebbe *sentenze* o *parabole,* mi pare non solo strano ma falsissimo. Il Ginsburg segue al tutto questa interpretazione, ma la ragione che egli adduce di non parlarsi in questo luogo di avere esaminato la stoltezza, ma soltanto la scienza, non ha nessun valore, quando si voglia pensare alla mobilità, colla quale l'autore passa dall'una all'altra idea, tanto più che fra poche parole i folleggiamenti e la stoltezza debbono formare speciale soggetto di trattazione. La parola הוללות poi non ha mai il significato che le attribuirono i LXX e la Pescito, e molto meno quello di scienza che le dà il Ginsburg; tanto più che nel cap. seguente v. 12, ove ricorre la medesima dizione, la Pescito traduce Meth'abronutho *trasgressione,* e i LXX παραφοράν, *insania*. Dimodochè io credo dover certamente ammettere che avessero altra lezione dalla nostra, e forse in alcun codice che a me non è dato conoscere si potrebbe invenirla. Ma stando la lezione quale noi l'abbiamo, parmi debba intendersi דעת come infinito, nè monta che manchi della ל prefissa, perchè può benissimo togliersi, tanto più quando è preceduto, come nel caso nostro da un altro infinito che l'abbia; e הוללות, deve come in ogni altro luogo della Bibbia, e come è usato in altri passi del medesimo nostro autore, intendersi *pazzia* o *follia,* e quindi anche שכלות *stoltezza*. Va errato

poi il Ginsburg quando cita in suo sostegno l'autorità della parafrasi Caldaica, perchè questa ha posposto l'ordine delle parole del testo, e דעת ha messo dopo הוללות, ma quello ha tradotto מנדעא *scienza*, e questo חולחלתא דמלכותא, e in egual modo ha reso la stessa parola a v. 12 del Cap. II, a VII. 25 e a IX. 3. La voce חולחלתא Caldaica pare significhi in generale *follia, stoltezza,* affine a *Hhalhhel* Siriaco *muoversi disordinatamente, agitarsi*. Anche il Medrash Rabbot nel libro del Levitico, chiosando il verso dei Salmi, אמרתי להוללים אל תהולו *dico agli stolti non impazzate,* definisce gli הוללים con queste parole אלו שלבן מלא חלחליות. Il vocabolo שכלות *stoltezza* è notato dal Gesenio (Geschichte etc. §. 10. 5) come appartenente al più tardo Ebraico, nè si trova nella Bibbia fuor dell' Ecclesiaste, nel quale invece è spesse volte ripetuto.

v. 18. *Imperocchè alla molta scienza si accompagna molto cruccio,* כי ברב חכמה רב כעס. I LXX traducono ὅτι ἐν πλήθει σοφίας πλῆθος γνώσεος, *che nella molta scienza è molto il sapere.* Il Dott. Ginsburg per trovare spiegazione a tal modo di tradurre che tanto si allontana dal testo, suppone che i LXX siano stati indotti in errore dall' assonanza delle due parole כעס e דעת, ma in verità che io non so che cosa giudicarmi di tale ipotesi. Quando mai si è inteso che una semplice assonanza possa dare origine a una alte-

razione di tal fatta nel senso? o che gli autori, o l'autore, qualunque siasi, di essa versione era così ignaro della lingua Ebraica? A me pare invece che si debba supporre più razionalmente delle due l'una: o i LXX hanno voluto, in questo come in altri luoghi, dare un senso piu morale che il testo non offra, poco curando la fedeltà, o avevano lezione da quella Massoretica differente. Questa seconda ipotesi viene avvalorata dal codice Kennicottiano 152, il quale invece di כעס legge בינה *intelligenza* molto affine pel significato al greco γνώσεος. כעס che ha primitivamente il significato di *ira, collera,* quì, a II. 23, e a VII. 3 ha invece per metonimia quello di *duolo,* per lo stesso passaggio d'idee avvenuto fra noi della parola *cruccio,* e tra i Francesi del verbo *fâcher* (V. Introduz. II. 3).

CAPITOLO II.

v. 1. *Ti proverò nel godimento* אנסכה בשמחה. Secondo alcuni comentatori questa parola appartiene a נסה *provare,* e il כה finale va inteso come un pronome suffisso obbiettivo, che si riferisce a לבי *cuore mio;* giacchè, a questo dirige il discorso, come parlando a sè stesso, invitandolo a far prova della gioja e dei piaceri. Così intendono i LXX: πειράσω σε ἐν εὐφροσύνῃ, la Pescito, la parafrasi Caldea: אבחין בחדוה, quantunque trascuri il pronome, e quasi tutti i moderni, segnatamente

Knobel, Gesenius, Ewald, Hitzig, Fürst, e Ginsburg. Aben Ezra propone anch'egli tale interpretazione, ma sembra propendere ad altra seguìta da Rascì, ed è ancora della Vulgata: *affluam deliciis,* derivando אנסכה da נסך; e così la ה finale sarebbe soltanto epentica, e il pronome suffisso sparirebbe. Credo si debba rigettare questa spiegazione, perchè non si accorda bene per la sintassi colle altre parti del verso. Si osservi che Cohelet parla al suo cuore o a sè stesso, e לכה *va,* ראה *vedi,* sono verbi di seconda persona; e se pure לכה si volesse intendere non assolutamente come verbo, ma come particella esortativa, e tradurre *via, orsù m' immergerò nella gioja,* male seguirebbe ראה בטוב, *vedi il bene,* ma dovrebbe dire אראה בטוב *vedrò il bene,* mentre procede regolarmente il discorso conforme la prima interpretazione. La quale è convalidata ancora dalla lezione del testo Massoretico che ha il Daghesh nella ס: molti codici De Rossiani ne mancano, e favoriscono così la spiegazione di Rascì e della Vulgata.

Vedi il bene וראה בטוב. Questo טוב, posto come parallelo a שמחה, prova secondo me contro Bauer e Umbreit (vedi intorno a tutti e due l'Introduzione V), che il *bene* di cui si va in cerca nell'Ecclesiaste non è nè la *perfezione morale,* nè il *bene sommo,* ma soltanto la *letizia,* i *piaceri,* la *contentezza* טוב לבב (Deut. XXVIII. 47).

v. 2. *In quanto al riso... e in quanto al godimento* ולשמחה...לשחוק. Rosenmüller, Ewald, e Ginsburg prendono la ל prefissa come un vero e proprio dativo, come se fosse diretto il discorso al riso e al godimento, nè si accorgono che in tal caso non dovrebbe poi a tutto rigore dirsi מה זה עשה, ma invece מה את עשה. Nè l'esempio del libro di Giobbe XXXVIII. 2 מי זה מחשיך עצה במלין בלי דעת, vale a giustificare la presente locuzione; perchè è molto naturale quando si rimprovera alcuno di parlargli, come se egli stesso non fosse l'autore del male, quasi non credendolo ardito di tanto; e allora stanno benissimo quelle parole: *chi è colui che oscura il consiglio con parole senza senno?* quasi dicesse: tu non puoi essere quello; perchè senta più profondo il rimprovero di esserlo. Ma nel caso nostro si domanda in che cosa la gioja sia utile, e se il discorso fosse diretto ad essa stessa, sarebbe stranissima l'espressione: *ho detto alla gioja: che cosa giova costei?* dove il *costei*, secondo ogni regola di locuzione, si deve riferire a un terzo soggetto. Nè val meglio citare l'autorità dei LXX, perchè il זה da questi è inteso come neutro e obbietto: τί τοῦτο ποιεῖς; *a che fai ciò?* versione che non rende il testo Ebraico, e anche il Ginsburg rigetta. A me piace però seguire l'Aben Ezra che spiega la ל come *di, intorno, riguardo a,* e tanto bene cita a confermare questa interpretazione אמרי לי אחי הוא (Gen. XX. 13). Così fra i moderni Knobel, Philippson, e Hitzig.

Folle מהולל. È da notarsi che la Pescito traduce questa parola, *a che è utile,* traduzione che meglio corrisponde al parallelismo della seconda parte del verso מה זה עשה; ma siccome troppo si allontana dal nostro testo, non è fuor di ragione supporre che esistesse altra lezione. עשה *fare,* è adoperato quì per *fare del bene,* alcuna cosa di utile, così nel linguaggio Rabbinico אנשי מעשה, *uomini che praticano il bene,* e nella liturgia מעשים, non azioni di qualunque sorta, ma *quelle buone, le opere meritevoli.*

v. 3. *Ho cercato nella mia mente* תרתי בלבי. Non come traduce il Ginsburg *I resolved,* perchè תרתי, non indica la risoluzione già presa, ma quella che si cerca di prendere, non un pensiero già fisso e stabilito, ma quello intorno al quale si va ancora meditando, come il radicale תור, significa *cercare, investigare,* e anche nel senso più proprio, *girare, andare attorno spiando.* בלבי. Se la parola לב, significa propriamente *cuore,* spessissimo nella Bibbia ha il significato di *intelligenza, mente:* חכם לבב *savio di mente,* אנשי לבב *uomini di senno* (Giobbe IX. 4, XXXIV. 10, 34). Locuzione derivata forse dal riporre nel cuore la sede dell' anima, come presso i Latini troviamo spesso: *cordàtus vir* per *uomo di senno;* e presso i Rabbini l'adagio לב מבין כליות יועצות *il cuore intende, le reni consigliano.*

Di trattenere a lungo nei conviti la mia

persona. La Pescito rende felicemente למשך *per dilettare;* ma parmi non del tutto da accettarsi l'interpretazione proposta dal Gesenio: *ad firmandum corpus meum vino:* col rispetto dovuto a un tanto uomo si potrebbe domandare quando mai משך ha avuto tale significazione? Si può bene, come altri, intendere *condurre, trarre,* ma parmi più conveniente la mia interpretazione *trattenere a lungo*. בשרי primitivamente *carne,* poi *corpo, persona*. יין *vino,* si deve intendere più generalmente i conviti, giacchè il vino, come bene comenta Rascì, ne è la parte principale, è quella che ne costituisce l'allegrezza, la giovalità; quindi משתה in Ebraico, *συμπόσιον* presso i Greci.

Contenendosi il mio cuore con sapienza ולבי נהג בחכמה. Manifestamente questo inciso si deve intendere come posto fra parentesi e come l'ablativo assoluto dei Latini, quasi ne volesse dire che nel fare l'esperimento se i piaceri meglio che il senno valessero a rendere l'uomo felice non ci si era immerso a corpo perduto, ma avea sempre serbato una certa prudente moderazione. È chiaro poi che queste parole stieno come poste fra parentesi, ancora perchè l'infinito לאחוז che le segue è retto da תרתי בלבי. I LXX, la Pescito, e la Vulgata alterano il senso di questo verso, ognuno in modo diverso, ma volgendolo tutti a significato più moralmente virtuoso che in fatto non abbia. I LXX: *καὶ κατεσκεψάμην εἰ ἡ καρδία μου ἑλκύσει ὡς οἶνον τὴν*

σάρκα μου, καὶ καρδία μου ὡδήγησε ἐν σοφίᾳ καὶ τοῦ κρατῆσαι ἐπ' εὐφροσύνην. E la Pescito anch' essa intende סכלות non *stoltezza,* ma *Sacultono, intelligenza, senno;* come se il contesto fosse: ho tentato di trascinare la mia carne nel vino, ma il mio cuore si guida con sapienza, e si appiglia alla prudenza, o temperanza. La Vulgata poi, allontanandosi anche più dal testo: *cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam.* Questo modo d' interpretazione è rigettato anche per i due versi che precedono, e per il rimanente di tutto il capitolo, dove si vede chiaro che si parla di avere esperimentato che cosa potevano fruttare i piaceri, e quel giovanile folleggiare che il Cohelet chiama סכלות. È da notarsi che la parafrasi Caldaica, la quale tende spesso a dare un significato più morale a quei passi che sembrano alquanto più avventati, traduce questo fedelmente come si trova nel testo, solo di poco amplificandolo, e bene rende סכלות, שטות עולימיא *follia giovanile*.

v. 4. *Mi fabbricai palazzi* בתים. Non si può intendere semplicemente *case,* ma bisogna tradurre *palazzi,* quantunque per esprimere questa idea avrebbe l' autore potuto servirsi della parola היכל o ארמון. Ma forse quì il plurale sta a indicare qualche cosa di più magnifico e sontuoso che non la semplice casa. Si noti come ancora i nostri

antichi dicevano delle illustri famiglie *le case* e non *la casa*.

v. 5. *Verzieri* פרדסים. Donde derivi questa parola è incerto ad opinione del Gesenio, tanto nella Storia della Lingua Ebraica, §. 17, 2, quanto nel Thesaurus, dove propone l'etimologia Sanscrita da *paradêça*. La quale è seguita dall' Hitzig; l' Eichhorn e il De Wette la vogliono invece d'origine Persiana, e il farla Greca, come alcuni altri, è del tutto fuor di ragione, perchè è probabile anzi che i Greci la prendessero da qualche popolo Asiatico. Comunque sia, nè Ebraica nè Semitica è tal voce, quantunque passata anche nel Caldaico e nel Siriaco, e ritengo per certo che, qualunque ne sia la primitiva origine, gli Ebrei l'abbiano appresa dai Persiani, perciò relativamente all' Ebraico la chiamo un Parsismo. Una delle congetture riferite dal Fürst, il quale ammette anch' egli come probabile la derivazione dal Zendo *Pairidaêza*, che sia formata questa parola dalla radice Semitica פרס *stendere*, e quindi voglia dire *luogo esteso, prato*, mi sembra non potersi troppo facilmente accettare, in prima perchè il passaggio dall' una all'altra idea mi pare alquanto lambiccato, e il Fürst istesso poi non accenna, nè io saprei vedere il perchè e il come vi si sarebbe inserita la ר nella formazione del nome.

Nella Bibbia oltre in questo luogo due volte avviene d' incontrare tale dizione: nella Cantica

IV. 13, e in Nehemia II. 8; ma questo è certo scritto dei tardissimi tempi e vi si parla manifestamente del giardino del re di Persia, dimodochè è acconcio che sia chiamato col vero e proprio suo nome, la Cantica poi è per lo meno posteriore all'età cui viene dalla tradizione attribuita. La differenza sinonimica tra גן e פרדס è difficile a stabilirsi: ho tradotto il primo *giardino*, perchè in Ebraico ha un significato generale di terra tenuta e coltivata con cura, e anche *riguardata*, da גנן *riparare, custodire*.

v. 7. *Avea molti famigli*, בני בית sono i servi, nati in casa: בן ביתי chiama Abramo il servo Eliezer (Gen. XV. 3); e perciò עבדים ושפחות precede il verbo קניתי *comprai*, ma per questi dice meglio היה לי *erant mihi, io aveva*. היה singolare concordato con בני plurale non offende la Grammatica, (V. Gesenius §. 146, Ewald §. 319) quantunque il codice Kennicottiano 384 legga היו plurale.

v. 8. *Raccolsi per me anche argento ed oro* כנסתי לי גם כסף וזהב. Non pare che כנם appartenga al più puro Ebraico, ma piuttosto a quello biblico *seriore*. Certo al di fuori delle Cronache, di Neemia, di Ester, di Ezechiele, dei Salmi, e d'Isaia non è mai usato, e i primi quattro fra i libri nominati sono posteriori all'emigrazione in Babilonia. I Salmi 147 e 33 sono i soli, nei quali è usata questa parola, e il primo è certo di età

molto tarda, e scritto dopo l'esilio, come provano le istesse parole נדחי ישראל יכנס, *radunerà i dispersi d'Israele*. In quanto al Salmo XXXIII, כנס כנד מי הים *raduna come un cumulo le acque del mare,* è più difficile determinarne l'età, perchè non ha nulla di distintivo, per riporlo piuttosto fra i più antichi che fra i più moderni. Il testo Massoretico non lo intitola da nessuno, ma i LXX e la Pescito lo fanno di Davide. Ewald lo vuole della età immediatamente a quella di David posteriore, Hitzig lo attribuisce a Geremia. Per altro l'indole tutta morale e ascetica del salmo, e la parola dubbia השגיח a v. 14 lo fanno con molta probabilità giudicare di età piuttosto recente. Per il Cap. 28 d'Isaia v. 20 non esiste niuna ragione per farlo sospettare non autentico, e fa d'uopo veramente crederlo d'Isaia, ma alla costui età per le invasioni dei Siri e degli Assiri nella Palestina già alcune nuove parole si erano introdotte per poter ritenere del più puro Ebraico ogni parola da lui usata. Dimodochè tale non reputo כנס tanto più che per esprimere la stessa idea troviamo quasi sempre, meno i luoghi testè citati, il suo sinonimo אסף. *Ricchi tributi di re e di provincie*. Quantunque סגלת significhi veramente *tesori,* il contesto mi sembra comprovare l'interpretazione della parafrasi Caldaica ומסברי מלכין ופלחין אתיהיבו לי לכרנא, e non mi pare che il Ginsburg si apponga nel rigettare questa interpretazione per ispiegare

invece: *tesori da re;* e מדינות che cosa significa? vorremmo dire: *tesori da provincie?* non darebbe nessun senso accettabile; benissimo invece: tributi che i re e le provincie pagavano a Salomone, e facevan sì ch' egli potesse ammassare l'argento e l'oro. מדינה da דין *giudicio,* è veramente tutto il luogo ove si estende la giurisdizione di un magistrato, *διοίκησις* (V. su questa voce l' Introd. VII).

Donna e concubine, שדה ושדות. Sono queste parole interpretate molto diversamente dai diversi traduttori e chiosatori. I LXX: *οἰνοχόον καὶ οἰνοχόας,* la Pescito *Scioqawotho w^escioqiotho,* e così S. Girolamo nel suo comento *ministros vini et ministras,* dalla radice שדה, *versare;* cui si attengono ancora Aquila: *κυλίκιον καὶ κυλίκια,* la Vulgata: *scyphos et urceos,* e la versione Caldaica che traduce מרזבין דשדין מיא פשורי ומרזבין דשדין מיא חמימי, *canali che versano acqua tepida e acqua calda.* Altri traducono: *stromenti musicali,* o *cantori,* e male fra questi il Knobel e il Ginsburg collocano la Pescito, giacchè hanno preso per la traduzione di שדה ושדות due altre parole che poco sopra traducono שרים ושרות. Il Talmud (Ghittin Cap. 6) propone due spiegazioni, secondo la prima seguita da Rascì e da Luzzatto nella traduzione del Cohelet, significherebbe *carri di una forma speciale* da שדה misnico, e secondo l'altra, cui la critica filologica non può nemmeno fermarsi, sarebbero quegli esseri ibridi fra gli uomini e i Demoni, qualche cosa

di simile ai Gnomi (שדים) uno dei quali (Asmedai) come è stato detto nella nota a Cap. I. 12, avrebbe cacciato dal trono Salomone. Il Medrash Rabbà comenta: תפנוקין ותפנוקיין, *cibi prelibati e rari.* Aben Ezra con maggior buon senso di tutti gli antichi, e seguito da quasi tutti i moderni (Mendelssohn, Desvoeux, Knobel, Gesenio, Rosenmüller, De Wette, Hitzig, Cocceio, Herzfeld, Philippson, Fürst, Ginsburg ec.) intende *donne* e *concubine,* ma non tutti si accordano nella etimologia. Alcuni da שדד *predare, donne rapite in guerra,* altri da שד *mammella,* intendendo la parte per il tutto, meglio Gesenio e Fürst *Signora* da שדד, in cui è contenuta l'idea di *prevalere* di *dominare,* come in Arabo *Sâdatun Signora, Sâda* alla 5.ª *prender donna,* dimodochè in questa significazione dovrebbe ritenersi come Arabismo, ed è senz'altro esempio. Anche in italiano *donna* non è che *domna* sincope di *domina, Signora.* Il plurale שדות soggiunto al singolare שדה è stato inteso in due modi, o per indicare un gran numero, copiosa abbondanza, come דור דורים *molte generazioni,* o meglio a rappresentare piuttosto le due specie del piacere amoroso: *una donna,* שדה, a tutte le altre preferita, la Signora del pensiero e del cuore; *molte concubine,* שדות per soddisfare al desiderio dei sensi. La ragione principale che deve far preferire questa interpretazione a tutte le altre si è, che nè i coppieri, nè i vasi per mescere il vino, nè i canali

d'acqua tepida e calda, come pone la parafrasi Caldea, nè gli stromenti musicali, nè i carri, nè i cibi prelibati potrebbero dirsi quelle תענוגות בני אדם, poste in ultimo, dopo la enumerazione di tutti gli altri piaceri, come la massima voluttà dei figli dell'uomo. Oltre che, se come credo aver dimostrato, (V. Introduzione VII) il libro è scritto in persona di Salomone, non è a credersi che nel descrivere i piaceri, da questo re procuratisi, si fosse trascurato quello che per lui era il maggiore, giacchè egli avea tal gineceo da non disgradarne qualunque regnatore dell'Asia (Re I. XI. 3). E ancora l'etimologia assegnata dal Gesenio e dal Fürst, e che io preferisco, o l'altra da שדד *predare,* pajonmi molto più naturali e ovvie che non le altre; e se vogliamo tener conto del Daghesh come ci offre la recensione Massoretica, questo accenna a una radice geminata שדד, e non a una quiescente שדה. Per sostenere anche in altro modo questa interpretazione potrebbesi proporre la lezione שׂרה ושׂרות col Sin e col Resh, e allora senza ricorrere a lambiccate etimologie si avrebbe il significato di *Signora e Signore,* e parmi che tale conghiettura sia quanto di più probabile si possa dire intorno all'interpretazione di tali parole. Ewald traduce: *zu Haufe, zu Haufen, a mucchio a mucchi,* quasi dicesse *voluttà in grande abbondanza,* e così Paulus; poco diversamente Arnheim nella Bibbia di Zunz: *Sklavinnen in*

Menge. Il Luzzatto nel suo comento propone di leggere שׂדה ושׂדות colla Sin, *campo* e *campi,* e doversi intendere i piaceri campestri, giacchè i בני אדם sono non *gli uomini ragguardevoli, i nobili,* ma *il volgo, la plebe*. Nessun codice offre questa variante, e se è vero che אדם opposto a איש o אנוש talvolta significa il volgo, non sempre questa distinzione è vera, e tanto più אדם aggiunto a בני significa spesso, come nel caso nostro, il genere umano. Ma pare a noi che il Luzzatto, quantunque critico così dotto, si compiacesse di questa distinzione, anche dove non cade in acconcio. Dei piaceri campestri poi si parla già sopra a v. 5, e sarebbe fuor di luogo il dirne di nuovo.

v. 9. *Anche la mia scienza mi si mantenne.* Con queste parole si confermano quelle del v. 3 ולבי נהג בחכמה *contenendosi il mio cuore con sapienza,* quasi volesse ripeterci che in mezzo a tanti piaceri e a tante voluttà non avea smarrito il senno.

v. 10. *Astenni* אצלתי. Nel significato di astenere, come ha quì il verbo אצל, non è usato altre volte questo vocabolo, ed ha sempre quello di *separare, distaccare* una parte dal tutto ואצלתי מן הרוח, *separerò una parte dello spirito ec.* (Numeri XI. 17).

v. 12. Questo verso ha presentato moltissima difficoltà, e da alcuni è stato giudicato quasi un enigma a indovinarsi, piuttostochè un passo da

doversi intendere. Le parole כי מה האדם שיבוא אחרי המלך *imperocchè che cosa l'uomo che verrà dopo il re* sono sembrate una proposizione mancante di verbo, che bisogna in qualche modo supplire, e nelle altre את אשר כבר עשוהו, è sembrato molto dubbio a chi riferire il segnacaso dell'accusativo את, il relativo אשר, e il suffisso הו; il verbo plurale עשו ha impacciato non poco, e a dire il vero molto non giova nè il leggere עשה singolare con molti codici Kennicottiani e De Rossiani, nè עשוהו col *Holem* per farlo indefinito. Lo spiegare come i LXX מלך *consiglio* dal Caldaico מלך e Siriaco *m^elach* consigliare; o come il Medrash, la Vulgata, e la parafrasi Caldea riferire מלך al re supremo, a Dio, mi sembrano interpretazioni egualmente strane. Il contesto di questo versetto, secondo l'Aben Ezra seguìto da molti moderni, dovrebbe dare questo significato. *Io ho esperimentato la scienza e il folleggiare, e quale uomo potrebbe fare ciò meglio di me che sono re e ne ho tutti i mezzi, avendolo io già fatto da lungo tempo?* Ma per trovare questo significato nelle parole del testo bisogna aggiungere יעשה fra מה e האדם, e מה non vorrebbe dire *che cosa,* ma *a che, a qual pro. A che farebbe l'uomo che venisse dopo il re quello che già altri hanno fatto?* se si mantiene il verbo plurale; o *lo stesso re ha già fatto?* se si legge עשהו singolare. Altri danno al מה il significato accusativo come oggetto

diretto del verbo fare, ed allora bisogna sottindere anche לעשות prima di את, e suonerebbe: *che cosa farebbe l'uomo che venisse dopo il re per fare* (facendo) *ciò ch'egli ha già fatto?* oppure *altri hanno già fatto?* Meglio il Rosenmüller e l'Arnheim nella Bibbia di Zunz che pongono l'interrogativo dopo la parola מלך, e le altre che seguono sono a senso loro la risposta: *quid enim facturus est homo regi successurus? id quod factum est: denn was vermag ein Mensch, der nach dem Könige kommt? Das, was sie längst gethan.* Il codice Kennicottiano 158 ha per dubbia lezione מי pronome di persona, invece di מה pronome di cosa, e i codici Kennicottiani 1. 201 e i De Rossiani 2. 16. 384 a p. non hanno la particella את: queste due varianti coll'altra che legge עשהו singolare farebbero il verso molto più intelligibile, e manterrebbero se non per la lettera, almeno per lo spirito, lo stesso significato che vuol dargli l'Aben Ezra. *Chi è l'uomo che venga dopo il re, il quale lo ha già fatto?* Non nego che leggendo a questo modo si ha il vantaggio di non dover supplire a nessuna parola mancante, ma non offre a dir vero nemmeno così un senso molto limpido. Io credo che possa mantenersi la lezione del testo, e, senza bisogno di aggiungere alcuna parola, ottenere un senso abbastanza chiaro. Si tenga fermo che Cohelet, in persona quì di Salomone, dopo averci descritti i suoi tentativi nella sapienza

e nel voluttuoso folleggiare, vuole concludere, con questo e i versi seguenti, sul resultato delle sue esperienze, dicendo inoltre che niun uomo dopo lui potrebbe fare nè nuovi nè migliori tentativi; e questo consuona colla opinione di fissità, emessa altrove per le vicende umane (I. 9), e che l'uomo rimanga sempre ciò che è stato fino dalla sua origine (VI. 10). Or dunque egli dice in questo luogo: *Io mi sono volto a considerare la sapienza e i folleggiamenti e la stoltezza, e che cosa sarà l'uomo che verrà dopo il re?* quasi coll' interrogazione dicesse: si può credere che qualunque uomo mi succeda sia da più di me, per fare migliori e nuovi tentativi? L' ultima parte del verso risponde: *sarà quello che già da lungo tempo è stato fatto;* e intendo עשוהו plurale come verbo il cui soggetto è taciuto, e fa quasi l' ufficio d' impersonale, *ce que dès long temps on l'a fait, ciò che da lungo tempo lo si è fatto*. Il doversi sottindere il verbo sostantivo יהיה dopo il מה è proprio della lingua Ebraica, che l' omette quasi sempre; e il כבר non va inteso semplicemente *già,* ma *da lungo tempo, olim*. Solo potrebbe recar noja la particella את usata al nominativo, ma secondo Gesenio (Gram. §. 117) talvolta si trova anche in questo caso adoperata come: אל ירע את הדבר *non dispiaccia questa cosa* (2 Sam XI. 25), יתן את הארץ *sarà data la terra* (Num. XXXII. 5): anzi in questo nostro verso avrebbe propriamente quel

valore dimostrativo che il Gesenio stesso gli attribuisce nel suo primitivo significato come *αὐτό*, *ipsum*, perchè significherebbe *quello stesso*. Nè parmi che bene si apponga l'Ewald (Gram. §. 277), il quale non vuole mai essere usata questa particella nel nominativo. Egli quindi nel comento al Cohelet spiega questo את come עם *con, in comparazione, in confronto di quello che già è stato prescelto, eletto*.

v. 13. Il codice Kennicottiano 180 manca di tutto questo verso, e se si volesse adottare questa lezione, in questo luogo quasi sparirebbe la prima delle contraddizioni da me notate (V. Introduzione II. 3) intorno al lodare la sapienza, e dirla poi di niun giovamento; ma siccome la contraddizione ritorna in altri luoghi, preferisco conservare questo verso secondo il testo Massoretico e le antiche versioni, e conciliare la contraddizione in altro modo (V. Intr. ubi supra). *Ho veduto che la sapienza vantaggia la stoltezza, come la luce vantaggia l'oscurità*. La parafrasi Caldea traduce אית מותר לחכמתא מן שטותא יתיר כמותר נהור יומא מן חשוך ליליא, e il Ginsburg vuole trovarvi una lode della sapienza maggiore che nel testo, quasi la versione Caldaica dicesse che il vantaggio della sapienza sulla ignoranza non solo è pari, ma maggiore a quello della luce sulle tenebre. Ma fa meraviglia come il Ginsburg non abbia quì inteso per nulla il Caldaico, dove יתיר non si

riferisce alle parole che seguono, ma a quelle che precedono, e vuol dire *non maggiore al vantaggio che ha la luce sulle tenebre,* ma *che la scienza ha vantaggio più che non ne abbia la stoltezza, come* ec. E se fosse altrimenti, la *Caf comparativa* preposta a מותר non avrebbe luogo, ma dovrebbe dire invece מן מותר. Del resto nello stesso modo traduce la Pescito, sebbene con più diretta costruzione; ma bisogna essere troppo ignari di Caldaico, per intendere come vuole il Ginsburg, che d'altronde in questo luogo non può essere stato ingannato, se non da momentaneo abbaglio.

v. 14. *Il savio ha gli occhi in fronte* החכם עיניו בראשו: a lettera suonerebbe: *il savio ha i suoi occhi nel suo capo;* ma ho creduto poter rendere questa frase con altra viva nella nostra lingua, e che significa egualmente essere accorto, conoscere il proprio meglio.

Uno stesso evento, מקרה אחד da קרה *incontrare,* primitivamente *incontro,* poi *caso fortuito:* ויקר מקרה (Rut II. 3) *e s'imbattè;* ma usato in generale per *avvenimenti, vicende, sorte* non si trova in altri libri del V. T.

v. 15. *Anche a me avverrà.* Si noti il costrutto גם אני יקרני dove il nominativo אני *io* resta assoluto, senza verbo che lo regga: dovrebbe dire invece גם לי יקרה, ma si può spiegare: *anche in quanto a me, mi avverrà* ec. Altro nominativo assoluto troviamo a Cap. VIII. 2.

v. 16. *Imperocchè il savio al pari dello stolto* ec. כי אין זכרון לחכם עם הכסיל לעולם. La particella עם quì non significa *con,* ma è termine di comparazione: *come, al pari;* nè il significato di questo verso si è: *il savio non lasciare memoria più durevole che non la lasci lo stolto,* ma: *tanto quella dell'uno, quanto dell'altro non durare per sempre,* giacchè il più tardo tempo distrugge finalmente tutte le umane memorie, e questo è espresso colle parole *quando già da lungo tempo i giorni avvenire saranno* בשכבר הימים הבאים הכל נשכח, e si sottintende dopo הבאים, il verbo יבאו *verranno,* o יהיו *saranno.* E mi sembra così ovvio il senso, da non dar luogo a tante interpretazioni quante i diversi comentatori ne hanno proposte. Il codice Kennicottiano 129 legge מן הכסיל invece di עם הכסיל e il senso sarebbe: *il savio non lascia più dello stolto memoria per sempre;* ma, spiegando עם come particella comparativa, non è per nulla necessario accettare questa variante. *Ohimè* איך. Non sempre questa particella è interrogativa, ma talvolta, come nel caso nostro, esclamativa di dolore; così spiegano anche Gesenio, Ewald, Fürst, e Ginsburg.

v. 19. *E dominerà nel frutto di ogni mio lavoro:* וישלט בכל עמלי. Si noti quanto bello ed efficace l'uso in questo caso della *vav* copulativa: non si sa se stolto o savio il successore, *e dominerà,* quasi dica: *eppure dominerà.* In quanto a

שלט, il Gesenio lo considera come del seriore Ebraismo (Geschichte der Hebräischen Sprache §. 10. 5); ma può infatti tale asserzione ritenersi del tutto vera, quando troviamo nella Genesi XLII. 6. ויוסף הוא השליט *Giuseppe era il dominatore, il signore?* Non potrebbe piuttosto ritenersi come uno di quegli arcaismi che tornano ad usarsi in tempo di decadenza letteraria; giusto appunto come negli scrittori del trecento troviamo noi Italiani certe parole che più non useremmo, e quasi riterremmo come francesismi? עמלי non sembra abbia quì il significato di *lavoro,* ma voglia dire il *prodotto di questo, le ricchezze col lavoro acquistate;* e Cohelet parla di sè, come dell' uomo in generale, del pari che in molti altri luoghi.

Per il quale mi sono affaticato ed ho studiato שעמלתי ושחכמתי. Non fa bisogno, come vuole l'Aben Ezra seguìto dal Ginsburg, intendere שעמלתי בחכמה; ma il lavoro per il quale mi sono affaticato, ed intorno al quale occupandomi mi sono fatto sapiente, come i LXX ᾧ ἐμόχθησα καὶ ᾧ ἐσοφισάμην.

v. 20. *E sono stato cagione di fare disperare il mio cuore* וסבותי אני ליאש את לבי. Non credo che il verbo סבותי abbia quì il significato di *volgere,* ma quello di *cagionare,* come אנכי סבותי בכל נפש בית אביך (1 Sam XXII. 22); ed il legame coi versi che precedono mi pare allora evidente, giacchè dalle riflessioni e considerazioni sopra espo-

ste veniva di conseguenza il dover essere preso da disperante conforto. Tutti gli altri traduttori e commentatori, sì antichi, come moderni, per quanto mi sono conosciuti, intendono: *mi volsi,* e alcuni: *a rendere il mio cuore sconfortato,* altri come la Pescito, i LXX, la Vulgata, e Rascì *a far astenere il mio cuore;* e la particella על equivarrebbe a ἐπί dei Greci, *super* dei Latini, *hac super re,* ma pare che, secondo tale interpretazione, avrebbe meglio dovuto dire מעמלי *astenermi dal lavoro,* e non *sopra, intorno al lavoro.*

v. 21. *Con rettitudine* ובכשרון da כשר, il cui primitivo significato è quello di *rettitudine,* di *bontà,* quindi talvolta di *prosperità* di *buon successo,* come a Cap. XI. 6 אי זה יכשר הזה או זה. Tale parola appartiene al linguaggio dei più tardi tempi, nè si trova usata se non nei libri posteriori all' esilio: presso i Rabbini è di frequentissimo uso, ed ha ancora il significato di cosa conforme al rito. Il Gesenio vuol derivare dalla medesima radice כושרות del Salmo LXVIII. 7, seguendo in ciò l' autorità delle antiche versioni, dei LXX, Caldea, e la Vulgata, ma non come queste intende *virtù,* o *fortezza,* o *rettitudine,* ma quasi come Rashì *prosperità,* e così intende כשרון, anche in questo luogo, per il quale con lui si accordano Rosenmüller e Knobel. A me par meglio ravvicinare il כושרות dei salmi a קשר legare con permutazione della *Cof* in *Caf,* e in questo luogo mantenere a כשרון il

primitivo significato di *rettitudine,* come la Pescito, la parafrasi Caldea ובצדקו, e i LXX *ἀνδρεία.* Ewald, Hitzig, Fürst, e Ginsburg intendono non male anch' essi *abilità, industria:* così la Vulgata, *et sollicitudini.*

E ne darà la sua parte יתננו חלקו. Il suffisso di יתננו lo riferisco al nome che precede עמלו, e faccio חלקו caso di apposizione esplicativo, quasi dica: *lo darà, cioè quel travaglio che è una parte* ec. Altri riferiscono il suffisso al nome חלקו, e sarebbe allora un pleonasmo, che non presenterebbe per altro nulla d'irregolare nella costruzione Ebraica, ma parmi che sia più letteralmente rigorosa la prima interpretazione, e nel medesimo tempo dia al verso un significato più efficace.

v. 22. *Che cosa giova* ec. מה הוה. La parola הוה non è altro che il participio del verbo essere dalla primitiva radice הוה invece di היה, quì adoperato nel senso di *giovare, essere utile,* quasi si possa dire affatto *non sia* quella cosa che non sa *giovare.* Alcuni codici Kennicottiani e De Rossiani leggono e la Pescito traduce col participio del verbo essere, e così anche i LXX che traducono *ὅτι γίνεται,* e danno inoltre alla frase un senso positivo anzichè interrogativo.

v. 24. *Non vi è bene per l'uomo se non mangiare e bere* אין טוב באדם שיאכל ושתה. Si deve intendere come se dicesse לאדם, e così legge il codice Kennicottiano 680 e i De Rossiani 379, 892.

E alle parole שיאכל ושתה si deve sottindere כי אם *se non*.

v. 25. Questo verso manca per intiero nel codice Kennicottiano 167, e siccome il senso è completo anche senza, anzi sembra quasi una interruzione, potrebbe essere una nota marginale inserita poi nel testo. Non ostante non giudico questa ragione sufficiente per non mantenerlo; mi sembra per altro necessario invertirne l'ordine, e inserire questo verso fra le due parti dell'antecedente, fra le parole בעמלו e גם; perchè vi si dà la ragione di quanto viene asserito, che per l'uomo miglior cosa non vi può essere che mangiare, bere e godersela, e poi col secondo emistichio del verso 24 si soggiunge che anche ciò è dono d'Iddio, e, posto innanzi il v. 25, tanto bene ciò immediatamente si unisce col v. 26. Parmi inoltre che il semplice buon senso suggerisca naturalmente questa trasposizione, che non so come da altri non sia stata conghietturata. I codici Kennicottiani 147, 294, 488, 588, 403, 542 a. p., e i De Rossiani 592, 266 a p. leggono ממנו invece di ממני continuando così la terza persona, e allo stesso modo traducono i LXX, la Pescito, S. Girolamo nel suo comento, Ewald, Hitzig e Philippson. Io non credo necessario accettare questa variante, perchè può essere facilmente accaduto nell'autore il passaggio dal concetto generale all'applicazione a sè stesso, e direi ancora l'espressione riescire in

tal modo assai più viva. Tanto più che, come poco sopra ho notato a v. 19, Cohelet spesso si compiace di parlare di sè stesso come dell'uomo in generale, e a IV. 8 si trova lo stesso inaspettato e irregolare cambiamento della 3.ª in 1.ª persona, che rende l'espressione tanto più vivace. La frase חוץ מן *fuori di* s'incontra solo presso il nostro autore, è imitata dal Caldaico בר מן e dal Siriaco *L^{e}bhar Men* ed appartiene all'Ebraico seriore.

Ne proverebbe sensazione יחוש da חוש che ha sempre in ogni altro luogo della Bibbia il significato di *affrettarsi, sollecitare,* e malamente potrebbe averlo in questo luogo come vorrebbero Rascì, Aben Ezra e il Ginsburg. Meglio Gesenio, Knobel, Heiligstedt, Philippson e Fürst *godere coi sensi,* come si trova usato presso i Rabbini affine al Siriaco *Hhash* e all'Arabo *Hhassa*. La traduzione dei LXX che ha πίεται e la Pescito *neshte, berrà,* farebbero supporre una lezione ישתה, che per altro non si trova nei codici, o una alterazione del testo per parte di quelle antiche versioni; nè intendo come l'Ewald dopo aver tradotto *geniessen, godere,* nelle note poi approvi l'interpretazione dei LXX, e della Pescito.

v. 26. *A chi è disgradito* לחוטא. Quasi tutti traducono *al peccatore,* ma come ho accennato nella Introduzione (IV. 4) non pare che il contesto bene comporti questo significato. Si dice in questo passo che il godere dei beni mondani non è

in facoltà dell' uomo, ma Dio gli dispensa cui gli piace, e si soggiunge che anche questa è vanità. Ora se Iddio gli compartisse veramente al giusto, e ne privasse il peccatore, non potrebbe questa chiamarsi cosa vana, perchè anzi le parti sarebbero fatte giuste, mentre avviene spesso il contrario, e di ciò si muove poi lamento in altri luoghi (III. 16, VIII. 14). Dunque a me pare che nè il טוב לפניו sia il *giusto,* il *virtuoso,* ma colui che ha grazia appo Dio, per qualunque ragione l' abbia; nè il חוטא il *peccatore,* ma chi è in difetto di questa grazia, provenga o no per propria colpa; giacchè il significato primitivo di חטא è quello di *mancare, essere privo.* Mi ha soddisfatto poi, dopo aver dato questa interpretazione, l'avermi trovato preceduto dal dotto Herzfeld, che alla parola חוטא comenta: *bezeichnet Einen, der die Gnade Gottes verfehlt, ihrer nicht theilhaftig wird.*

CAPITOLO III.

v. 1. *A tutto vi è opportunità* לכל זמן. La voce זמן appartiene ai tempi più tardi, tanto nel suo significato primitivo di *preparare,* o *determinare,* quanto in quello di *tempo, opportunità:* paragona il Caldaico זמן e il Siriaco *Z*[e]*ban.* Nel V. T. fuori del Cohelet si trova soltanto in Nehemia II. 6, Ester IX, 27, 31. Una sol volta il Pentateuco Samaritano (Gen. XI. 6) dà יזמנו לעשות

prepararono per fare, invece della lezione del testo Ebraico יזמו *pensarono,* ma la versione Samaritana segue quest' ultimo.

A qualunque bisogna לכל חפץ. Nel significato primitivo חפץ vuol dire *tendenza ad alcuna cosa,* quindi *desiderio, volontà* e nell' Ebraico dei buoni tempi non è altrimenti usato. Nel linguaggio Rabbinico ha preso il significato di *cosa, affare, πρᾶγμα, res, negotium,* ma fuori del Cohelet non si trova mai nella Bibbia usato in tal modo. Il Fürst vorrebbe trovarne altri esempj (Giobbe XXI. 21 XXII. 3) החפץ לשדי כי תצדק — חפצו בביתו אחריו e altrove; ma sembra che in questi luoghi si possa mantenergli il significato di *desiderio,* o *volontà,* senza che il senso sia perciò meno chiaro e naturale. Lo stesso passaggio d'idee ha subito in Siriaco il significato di *Zebhò* primitivamente *voluit, concupivit,* quindi *Zebhuth, Zebhu res, negotium.*

v. 3. *Tempo per ferire.* להרוג non può quì avere il significato di *uccidere,* perchè questa idea non è in perfetta antitesi con quella di לרפוא *risanare,* ma deve coll'Aben Ezra e l' Hitzig tradursi *ferire.*

v. 5. *Tempo per gettar via pietre.* להשליך non ha quì il significato di *scagliare,* ma *gettar via, disperdere,* come nel verso seguente lo stesso verbo troviamo opposto a לשמור *guardare, conservare.*

v. 11. *Ha posto nel loro cuore anche il mondo* ec. Ciò significa che Dio ha dato facoltà all' uomo di conoscere il mondo, *meno che* (מבלי אשר) *non possa ritrovare dal principio alla fine ciò che Dio ha fatto;* che è quanto dire: l'uomo non poter ritrovare nè le prime ragioni, nè gli ultimi fini; conosce gli anelli intermedj della catena, senza poterne scoprire gli estremi, e mi pare che ciò bene consuoni colla dottrina scettica del nostro autore. עלם nel significato di *mondo, universo* è solo esempio nella Bibbia, e appartiene del tutto alla lingua Rabbinica: negli altri luoghi del V. T. ha solo il significato di *lungo spazio di tempo,* o passato, o futuro, come già mi è accaduto di avvertire (V. Nota a I. 10). I LXX, e la Pescito alle parole מבלי אשר danno il significato di ὅπως, *'Aich,* e Gesenio, *ita ut non,* intendendo questi, Knobel, e De Wette, עלם non semplicemente *il mondo,* ma *il desiderio delle cose mondane, lo spirito mondano, Weltsinn,* come se il contesto del verso fosse: *Iddio ha posto nel cuore dell' uomo l'affetto alle cose mondane, cosicchè non possa scuoprire le opere Divine.* Mi sembra in prima che in questo modo si dia alla parola עלם un significato troppo moderno, troppo cristiano, che non è nello spirito Ebraico, e, se bene mi appongo, nemmeno in uso nei libri Rabbinici tradizionali. Inoltre poi la frase מבלי אשר ha valore piuttosto eccettuativo che altro, e però non accetto questa interpretazione. L' inten-

dere poi עלם *scienza* dall' Arabo *'alima* come Spohn, Gaab, Hitzig, e Fürst, non può derivare che dall'amore dello strano e del nuovo; oltrechè sembra in tal caso più regolarmente avrebbe dovuto dirsi גם עלם senza l'articolo determinativo, come troviamo I. 18, לדעת חכמה, II. 12 לראות חכמה, e non את החכמה che vorrebbe dire non la scienza in generale, ma quella data scienza. La voce סוף *fine* invece di קץ è del seriore Ebraico, si trova usata anche nel II. Croniche XX. 16, Joel II. 20.

v. 12. *Non vi è bene per gli uomini* אין טוב בם. Questo pronome בם riferisco a בני אדם del v. 10 come il pronome suffisso in לבם nel v. 11, e la *Bet* deve intendersi *per*, come באדם II. 24, e בחייו in questo stesso verso, e non già *in, nel*. Aben Ezra, Knobel, De Wette, Hitzig, Philippson lo riferiscono a אדם, perchè nome più vicino, e quantunque singolare lo considerano come collettivo. Rashbam poco naturalmente riferisce בם ai tempi, agli eventi che in tutto questo paragrafo non sono nominati.

E fare ciò che è bene per la vita ולעשות טוב בחייו. È chiaro, come ho avvertito anche nell'Introduzione (V) confutando Bauer, che quì e sempre nel Cohelet queste parole non hanno il significato *di fare il bene,* ma di procurarsi ciò che è bene relativamente a sè stesso, la *felicità;* non di *fare durante la vita il bene,* ma *ciò che è bene per la vita;* e così Aben Ezra con quel buon senso, e

sano giudicio che lo distinguono fra tutti gli antichi comentatori Ebrei. I LXX, la parafrasi Caldea, e la Vulgata volgono per altro questa e simiglianti frasi a senso più morale, che veramente non abbiano: *ποιεῖν ἀγαθὸν ἐν ζωῇ αὐτοῦ*, ולמעבד טב ביומי חיוהי, *et facere bene in vita sua;* la quale interpretazione è seguita anche da altri moderni fra cui Rosenmüller e Vaihinger.

Il codice Kennicottiano 166 manca dei versi 12 e 13, i quali non sono che pura ripetizione di quanto è stato detto negli ultimi versi del Capitolo antecedente; nè, togliendoli, il senso viene interrotto, perchè dopo il verso 11 sarebbe egualmente, e forse meglio, continuato il filo dei pensieri soggiungendo subito col v. 14 che *all'opera di Dio non si può nulla togliere, nè aggiungere, nè l'alterno avvicendarsi delle umane sorti sarà mai cangiato*. Ma siccome le interruzioni e le ripetizioni sono frequenti presso il nostro autore, e questa non è fra quelle che più urtino, non accolgo questa lezione, e seguo a preferenza quella comune.

v. 14. *E Dio ha fatto sì che temano innanzi a lui*. Ecco come queste parole si connettono con tutto il resto. L'uomo non può conoscere la ragione prima nè il fine ultimo delle opere divine, le quali sono determinate invariabilmente; ma Dio ha fatto sì che l' uomo tema di lui, acciocchè, se non conosce questa ragione e questo fine, creda per altro che esistano nel segreto della mente Divina. E ciò

l'autore enuncia semplicemente come un fatto, perchè se è vero che tale opinione esiste volgarmente negli uomini, non la propone per altro come vera, e da doversi assolutamente seguire. E collo stesso intendimento è dettato il v. 17 di questo stesso capitolo, come opinione probabile e volgare, cui si oppongono i dubbii (v. 18. 22) intorno al destino finale dell'uomo (V. Introduzione IV. 5.° e 6.°).

v. 15. *Dio ricerca ciò che è seguito* והאלהים יבקש את נרדף. Il vocabolo רדף in ogni altro luogo della Bibbia ha il significato di *perseguitare, inseguire,* od anche *seguire* una cosa, *tenerle dietro:* רדף שלמונים (Isaia I. 23) che *segue,* o *ricerca i doni;* צדק תרדוף (Deut. XVI. 20) *seguirai la giustizia.* Quì non può aver luogo che nel significato di *avvenire, accadere,* come *seguire* in italiano. Se si traducesse: *Dio ricerca colui che è perseguitato,* non darebbe alcun senso che logicamente si potesse connettere con quanto precede e col verso che segue, ove si dice anzi manifestamente che le parti del giusto e dell'empio sono invertite. Non ostante a questo modo intendono i LXX, e la Pescito, seguiti da alcuni moderni, fra cui Döderlein e Holden, il Medrash che trova allusione agli Ebrei inseguiti dagli Egiziani presso il mar Rosso, la parafrasi Caldaica che traduce מסכנא מן ידוהי דרשיעיא דרדיף ליה, *il povero perseguitato dall'empio,* e Rascì. L'Aben Ezra, fra gli antichi, interpreta: *ciò che avviene,*

e tanto bene dà ragione di quest'uso del verbo רדף, quasi significhi le vicende umane *inseguirsi* e *incalzarsi* l'une le altre, והענין שהאלהים בקש מן הזמן שיהיה נרדף זמן רודף אחר זמן ולא יפסק.

Fra i moderni intendono in egual modo Gesenio, Hitzig, Fürst, e Ginsburg.

v. 16. La ripetizione מקום המשפט שמה הרשע ומקום הצדק שמה הרשע è puramente amplificativa, per dare maggiore efficacia all'enunciato della proposizione, come è stile molto frequente presso gli scrittori della Bibbia.

v. 17. *Colà vi è tempo* ec. שם è inteso da alcuni come avverbio di tempo, *allora,* da altri, e mi par meglio, come avverbio di luogo *colà.* Döderlein, Holden, Ewald, Hitzig e Luzzatto lo vogliono cambiare in שׂם colla Sin *pose, stabilì.* La Pescito e i LXX lasciano la stessa ambiguità di frase, traducendo *tamon, ἐκεῖ.* Mi pare da seguirsi la interpretazione della parafrasi Caldea ידין ה" ביום דינא רבא, di S. Gerolamo: *in tempore judicii, in futurum judicium,* di Aben Ezra שם רמז אף לפרענות ולפקדת הדין לעולם הבא, e di Rascì יש עת מתי יבא; ma, per il senso esatto dalla parola שם, la considero piuttosto un avverbio di luogo, perchè non mi occorrono esempj ove sia adoperato così assolutamente come avverbio di tempo; e secondo la frase volgare la intendo una indicazione al cielo, dove sarà tenuto giudizio di ogni cosa, come si dice anche popolarmente con

frase cristiana *lassù*. (Giobbe I. 21) ערום יצאתי מבטן אמי וערום אשוב שמה *nudo sono escito dal ventre di mia madre, e nudo ritornerò colà*, cioè *al regno dei morti*.

v. 18. Questo verso presenta alquanta difficoltà, e lo dimostrano le tante diverse interpretazioni che gli sono state date. על דברת si può intendere o *intorno, a riguardo*, come Aben Ezra, Rosenmüller, Ewald, De Wette, Hitzig e Ginsburg, o come i LXX περὶ λαλιᾶς, e la Pescito *'al maml^{e}lo*, seguiti da Herzfeld *pei discorsi, per ciò che dicono*. Certo che ad ogni modo tale dizione colla desinenza ת_ pare piuttosto del tardo Ebraismo, e se a salmo CX. 4 troviamo על דברתי מלכי צדק, non è così certa l'età di questo salmo da poter fare autorità; e se l'Ewald lo vuole dei tempi Davidici, molti altri critici con più probabile opinione lo ritardano fino ai tempi posteriori all'esilio, l'Hitzig poi lo riporta all'età dei Maccabei. לברם dai LXX è tradotto ὅτι διακρινεῖ αὐτούς, che non so perchè il Ginsburg intende *che gli giudica*, mentre διακρινεῖ vuol dire piuttosto *che gli separa, che gli distingue, che gli presceglie*, e questo è il vero senso della parola לברם come più innanzi (IX. 1) troviamo לבור *per distinguere* nel significato di *discernere, percepire, conoscere*. La Pescito ha *Dabhro* come se si leggesse לבראם invece di לברם, e לראות *vedere*. della forma Cal è cambiato dai LXX, dalla Pescito,

dalla Vulgata e da Rascì in causale: *far vedere,* quindi *dimostrare:* τοῦ δεῖξαι, *ostenderet*. Dopo aver riportato le interpretazioni delle versioni antiche, ecco come io intendo questo verso, e lo connetto al seguente, conservando in tutto la lezione del testo Massoretico. Gli orgogliosi discorsi dei figli dell' uomo (דברת בני אדם) di essere prescelti da Dio fra tutte le creature (לברם האלהים) fanno pensare a Cohelet nel cuor suo, mentre vede che gli uomini per sè stessi sono eguali ai bruti (ולראות שהם בהמה המה להם), che lo stesso evento impende a questi e a quelli, e di nulla l'uomo vantaggia gli altri animali. E la *vav* congiuntiva prefissa all' infinito ראות non faccia ritenere necessario di congiungerlo alla proposizione secondaria ולברם האלהים, piuttostochè alla principale אמרתי אני בלבי; perchè la *vav* prefissa si pone spesso come particella riempitiva, e non esclusivamente e a tutto rigore copulativa. O meglio ancora può essere copulativa relativamente a על דברת, a tutta insieme la proposizione secondaria, e non alle sole parole לברם האלהים; cioè: *per ciò che dicono i figli dell'uomo che Dio gli ha prescelti, e per vedere che non sono meglio dei bruti, ho pensato nel mio cuore* ec. Il pronome המה ripetuto dopo il verbo è asseverativamente intensivo, e להם si deve intendere *per sè stesso, in quanto a sè*.

v. 21. Questo verso esprime certamente un dubbio, e per quanti sieno gli sforzi di alcuni

comentatori, come Rascì e Aben Ezrà, di dargli un senso affermativo, la grammatica e il contesto dimostrano che è interrogativo. Così tutte e quattro le antiche versioni, i LXX, la Pescito, la Vulgata, e la parafrasi Caldea, seguite da Knobel, Ewald, Hitzig e quasi tutti i moderni.

CAPITOLO IV.

v. 1. *E di nuovo ho veduto tutte le oppressioni* ec. ושבתי אני ואראה את כל העשוקים *tornai e vidi* è modo molto proprio della lingua Ebraica invece di שבתי לראות *tornai a vedere, vidi di nuovo,* così poco innanzi v. 7, e IX. 11. Due volte in questo verso abbiamo la parola עשוקים, ma la prima è nome astratto, *oppressioni,* come Amos III. 9 ועשוקים בקרבה, *e oppressioni dentro di quella,* Giobbe XXXV. 9 מרוב עשוקים יזעיקו *per la moltitudine delle oppressioni esclameranno;* la seconda è concreto, *oppressi.*

Dalla parte. Così parmi doversi intendere la parola ומיד che a lettera, secondo il primitivo significato, si tradurrebbe: *e dalla mano;* ma fra i molteplici significati della parola יד vi è anche quello di *lato, parte* (Vedi Gesenius *Lexicon, in voce,* e Fürst).

v. 2. *Però io chiamo beati* ec. ושבח אני. Il Gesenio nella Storia della Lingua Ebraica (§. 10. 5) ripone שבח nel senso di *lodare, encomiare*

fra le parole più tardi introdotte, e i Caldaismi, ma non so quanto quest' asserzione di quel valentissimo critico possa accettarsi per buona, quando nel Salmo LXIII. 4 troviamo שפתי ישבחונך, *le mie labbra ti loderanno*. Tutti gli altri luoghi del V. T. ove questa parola è usata in tale significato, (I. Cron. XVI. 35; Sal. CVI. 47, CXVII. 1, CXLV. 4, CXLVII. 12; Prov. XXIX. 11, e Coh. in questo luogo e VIII. 15) o sono certamente posteriori all' esilio, o molti dubbj; ma per il Salmo 63 non vi è nessuna ragione per non ritenerlo, se non di Davide, almeno dei tempi Davidici, o immediatamente posteriori, e quindi pare che anche nei buoni tempi della lingua Ebraica si sarebbe usata la parola שבח nel senso di *lodare* (V. Ewald Die Poetischen Bücher d. A. B. Gött. 1839, vol. 1.° pag. 218, 220, 221; De Wette Einleitung in d. A. T. §. 269). In questo luogo poi il verbo שבח non ha il significato di lodare i morti pei loro meriti, ma per la loro condizione migliore a quella dei vivi; perciò è propriamente: *chiamare beati*.

Più di coloro che ancora sono in vita. אשר המה חיים עדנה. Le parole עדנה e עדן sono composte da עד e הנה, עד e הן *fino a quì*, usando il femminile per il neutro; ma sono questi i soli esempi di tale fusione che fa l' uffizio di un avverbio; e appartiene certo al più tardo Ebraico (Gesenius Geschichte ec. ubi supra).

v. 4. *L'utile del lavoro* כשרון המעשה. La

parola כשרון quì ha certamente come vuole il Gesenio (Lexicon) il significato di *utile, giovamento, prospero successo* e non come a II. 21, quello di *virtù, rettitudine,* giacchè una stessa parola non va sempre interpretata al medesimo modo, e può essere impiegata in varj usi. Perciò male a parer mio i LXX traducono anche quì ἀνδρίαν: meglio la Vulgata *industrias,* fondendo insieme le due parole del testo Ebraico. Ewald e Hitzig come nel l. c. anche quì interpretano *abilità, Tüchtigkeit, das Geschick,* ma non mi pare che offra un senso molto limpido *che l'abilità del lavoro è poi l'invidia* ec.; mentre è chiarissimo quello da me preferito che il *frutto, l'utile del lavoro è l'invidia di un uomo contro l'altro.*

v. 8. *Vi è tale che è solo senza successori,* יש אחד ואין שני. Questa espressione, che a parola suonerebbe: *vi è un solo e non ha secondo,* allude allo stato di chi si trova solo senz' alcun consanguineo, e meglio che altra spiegazione giudico quella di Holden che intende più propriamente *un erede,* e le parole che seguono גם בן ואח אין לו *non ha nemmeno un figlio, nemmeno un fratello,* mi pare servano a comprovarla; oltrechè שני *secondo,* opposto a אחד, può intendersi propriamente quello *che segue, che succede, un successore.* Aben Ezra intende *la moglie,* e potrebbe anche spiegarsi *un compagno, un amico.*

I suoi occhi. Leggo עיניו al plurale, come il

Chetib e la Vulgata, seguiti da Ewald, Hitzig, Ginsburg e altri moderni. Il Cherì è עינו al singolare come i LXX e la Pescito; nè per la lezione che io addotto reca ostacolo il verbo al singolare, perchè abbiamo ועיניו קמה (1 Sam. IV. 15), quantunque alcuni codici Kennicottiani leggano al singolare, e il codice Kennicottiano 658, lasciando al plurale il nome עיניו vi concordi il verbo קמו; ותחז בציון עינינו (Michea IV. 11), ma anche quì quattro codici Kennicottiani danno una differente lezione col nome al singolare; e nel Cohelet stesso X. 1, זבובי מות יבאיש יביע.

E per chi io mi affatico? ולמי אני עמל. Per maggiore efficacia, dopo la considerazione in generale intorno a colui che è solo senza parenti nè eredi, l'autore applica a sè stesso la pratica conseguenza, e parla in prima persona (Vedi la nota a II. 25). Mi sembra ancora molto acconcia questa riflessione sul ricco senza famiglia, dopo aver detto che il frutto delle umane industrie è di far nascere negli altri l'invidia, giacchè le ricchezze dell'uomo solo senza famiglia sono maggiormente invidiate.

v. 10. *Che se uno cadesse* כי אם יפלו. La traduzione letterale sarebbe, *che se cadessero,* riferendosi il verbo *ai due,* השנים, del verso antecedente; ma credo che questo plurale debba intendersi in modo alternativo e non simultaneo, potendo tanto l'uno quanto l'altro dei due indifferentemente cadere, e però in italiano fa d'uopo tradurre al singolare.

Guai a chi è solo se cade. ואילו האחד שיפל. La parafrasi Caldea e la Vulgata intendono אילו come particella condizionale, *se,* ואלו, parola del più tardo Ebraismo Coh. VI. 6, Est. VII. 4; ma il costrutto del verso non sopporta questa spiegazione, perchè dovrebbe dire in tal caso ואלו האחד יפול, senza il *Scin* relativo prefisso al verbo. Però meglio i LXX, e la Pescito, che scomponendo la parola, intendono אי come una interiezione *οὐαί, Guai,* e לו come un pronome. Interpretazione che viene confermata da molti codici Kennicottiani e De Rossiani, i quali leggono la parola scomposta, come si trova a X. 16 אי לך ארץ, e la costruzione del verso torna allora benissimo: *guai a lui che uno solo cada,* o *quando uno solo cada,* come se il ש servisse per כאשר, *e non ha un altro* (שני) *che lo sollevi.* Per altro אי esclamazione, invece di אוי non ha esempj fuor del Cohelet, e dal Gesenio (Geschichte ec. §. 11. 4) è notato come idiotismo proprio di questo libro.

v. 12. *E se alcuno lo assalisse* ואם יתקפו האחד: תֹּקֶף *forza,* quindi il significato del verbo התקיף *far forza, usare violenza, assalire:* la parola תקף è dell'Ebraismo seriore, in Caldaico תקוף, e in Siriaco *Tuqfo.* In quanto alla costruzione, seguo la Pescito, Aben Ezra e Rosenmüller, e faccio האחד soggetto del verbo יתקפו, come fosse pronome indeterminato, *alcuno.* So di avere contro a questo modo d'intendere i LXX, che vol-

gono la posizione del verbo al passivo: καὶ ἐὰν ἐπικραταιωθῇ ὁ εἷς, la Vulgata: *si quispiam praevaluerit contra unum,* e la maggior parte dei moderni interpreti, ma sembra che il costrutto del verso si presti meglio al primo modo d' intendere, che al secondo.

Come il filo ec. Questa ultima parte del verso è una comparazione, quantunque la *vav* non abbia propriamente valore comparativo, e sia quì piuttosto usata nel significato di *ancora, etiam,* come *et* dei Latini, ma per renderne lo spirito, anzichè la lettera, fa d' uopo tradurla *come.*

v. 13. *Un fanciullo povero* ילד מסכן. I nomi derivati dal radicale סכן in significato di *povertà,* o *povero* oltre a questo luogo, e IX. 16 presso il nostro autore, Deut. VIII. 9 לא במסכנות, e Isaia XL. 20 המסכן תרומה, non hanno altri esempj; e siccome questi due ultimi luoghi molto verosimilmente sono di tarda età, è da ritenersi tale uso di questa parola come appartenente al più tardo Ebraico, affine al Siriaco *Meschino,* e a *Meschîn* Arabo. Questo vocabolo poi è passato dalle lingue Semitiche in alcune moderne per mezzo della influenza dell'Arabo durante il medio evo: p. es. Francese, *mesquin,* Italiano *meschino.* (Vedi Gesenio e Fürst).

v. 14-16. Il contesto di questi tre versi non è certamente di molto facile intelligenza. Le allusioni volute trovare per Abramo e Nemrod, Rehabamo

e Geroboamo dalla parafrasi Caldaica; per Giuseppe e Faraone dal Medrash Rabbà; per Davide e Saul da Rascì; per Amazia e Iosia dal Kaiser; e per i sacerdoti del secondo tempio Giuseppe e Onia dall'Hitzig, sono tutte, secondo me, egualmente da rigettarsi. Quì si parla in termini generali intorno ad un fatto possibile ad accadere, di cui abbiamo esempio nelle storie di molte nazioni, che re dappoco venga deposto, e giovane sorto da oscura condizione salga sul trono; e può essere che il fatto stesso di Giuseppe, il quale veramente fu tratto di prigione, per divenire governatore dell'Egitto, o quello di Davide, che dalla vita del masnadiere vagabondo fu innalzato al regno, abbiano suggerito all'autore del Cohelet questa considerazione; ma non che abbia voluto veramente alludere in modo speciale ad alcuno.

Prigione בית הסורים in luogo di האסורים con soppressione dell'*Alef* è considerato dal Gesenio modo proprio dell'Ebraico seriore (V. Geschichte ec. §. 10. 5): alcuni codici Kennicottiani e il De Rossiano 809 leggono regolarmente האסורים. Per il senso della frase *escire di prigione* consento al Ginsburg che sia quì usata metaforicamente, *per escire da oscura condizione, da stato abbietto.* Ma il secondo emistichio di questo v. 14 a chi si riferisce? al fanciullo povero, o al re stolto? Se la legge di parallelismo fosse costante nel Cohelet, niun dubbio che, come il primo emistichio si riferi-

sce al giovine povero, così il secondo dovrebbe riferirsi al re; ma questo parallelismo nel Cohelet è troppo raro e variabile, per fondarvi sopra alcuna interpretazione. Il codice Kennicottiano 80 a p., che a נולד fa precedere la parola מלך toglierebbe ogni dubbio; ma io ritengo questa lezione piuttosto come una chiosa marginale inserita poi nel testo di quel codice, perchè per certa corrispondenza delle due parti del verso, come alla prima manca il soggetto, così sembra più naturale che manchi alla seconda. Altro codice Kennicottiano, il 152, toglie la congiunzione כי, e allora, non essendo più il verso diviso in due parti, parrebbe doversi tutto riferire al giovine povero; e molto più secondo l'altro codice Kennicottiano 188, che alla congiunzione כי sostituisce il pronome relativo אשר. Io mantengo la lezione del testo Massoretico, perchè il ricorrere ad ogni tratto del parallelismo così proprio dello stile Ebraico di certi libri mi sembra naturalissimo, e perciò riferisco la seconda parte del verso al re vecchio e stolto. Ma intendere נולד *diviene,* come *γίγνομαι* dei Greci significa al tempo stesso *nascere, avvenire* e *divenire,* secondo la parafrasi Caldaica, Rascì e Ginsburg, non mi pare possa comprovarsi con altri esempj; intendo piuttosto: come taluno esce di oscura condizione per divenire re, così chi nasce in condizione reale (במלכותו) si può riguardare povero, se non ha altri meriti.

La voce מלכות è notata dal Gesenio (Geschi-

chte ec. l. c. e Lexicon) come preferita dal più tardo Ebraismo invece di quelle più antiche ממלכה o מלוכה.

I due versi seguenti indicano, a mia opinione, che anche la gloria di questo giovane salito al trono durerà poco, tutt' al più fino al suo successore, הילד השני אשר יעמד תחתיו *che sorgerà in luogo suo,* cioè del *fanciullo povero e savio,* e non *del re vecchio e stolto,* come intendono altri, perchè allora non saprei rendermi ragione del שני che non può semplicemente significare successore, quando ci sono le altre parole יעמד תחתיו. *E per quanto sia infinito il popolo da loro governato,* אין קץ לכל העם, *infiniti tutti quelli che si presentano al loro cospetto* לכל אשר היה לפניהם, come se fossero ripetute innanzi a לכל le parole ואין קץ, *poi le generazioni avvenire* האחרונים *non si rallegreranno* לא ישמחו, non saranno più contente, non faranno più dimostrazione di gioja *per questo successore* בו che riferisco al ילד השני; *dimodochè anche questa gloria è vanità e pascersi di vento.* Il codice Kennicottiano 167 legge ישמרו *non riguarderanno, non porranno mente,* in luogo di ישמחו: meglio a mio parere il testo Massoretico. Ewald intende questi due versi in modo alquanto strano: vuole che עם sia particella comparativa, e che l'autore paragonando *tutti i viventi,* כל החיים, con questo fanciullo, e tutti i popoli, tanto gli antichi אשר היה לפניהם, quanto

i posteri האחרונים, concluda che la felicità di questo giovane è cosa vanissima, la memoria del quale sarà un giorno distrutta. Ma oltrechè questo senso non apparisce dal testo, e bisogna forzare le parole per volercelo trovare, כל החיים non si deve intendere tutti i viventi; ma tale espressione viene determinata dalle parole המהלכים תחת השמש עם הילד השני, non *tutti i viventi in generale*, ma *tutti quei viventi che vanno sotto il sole con questo giovane*, cioè *che sono da lui guidati, da lui governati*. La parafrasi Caldaica e moltissimi dei moderni, Knobel, De Wette, Gesenius, Hitzig, Vaihinger e Ginsburg intendono le parole לכל אשר היה לפניהם, come se dicesse לכל אשר הוא היה לפניהם, cioè, *a tutto il popolo dinanzi al quale egli stava, che il giovane savio guidava, governava*, ma sembrami sforzato assai senza offrire un senso più logico; mentre parmi naturale che il popolo accorra alla presenza dei re, tanto più quando si vuol fare dimostrazione di gioja e contento, e sarebbe così opposto a לא ישמחו *non più si rallegreranno;* il che poi accadrà quando i popoli non saranno più contenti di tale governo. I LXX, la Pescito e la Vulgata riferiscono anch' esse il verbo היה al popolo, ma queste due traducono al singolare, come se si dovesse leggere לפניו invece di לפניהם. Anche il codice De Rossiano 6 *Collationis exterae*, leggendo היו invece di היה, comprova la mia interpretazione.

v. 17. Si veda nella Introduzione (IV. 7), perchè pongo questo verso del Cap. 4 dopo il 2.° del 5.°. La spiegazione che ne vuol dare l'Eichhorn (Einleitung ec. §. 661) in senso figurato *che l'andare al tempio* voglia dire *occuparsi di Dio e delle cose divine* « In der Tempel gehen steht für sich beschäftigen mit Gott, und göttlichen Dingen » mi pare sforzata, e contraria all'indole, e al gusto dello stile Ebraico, è spiegare una frase di antica letteratura con ispirito di modernità, dimodochè mi attengo al senso proprio. וקרוב letteralmente significa *è vicino,* e a me sembra che quì non può prendersi per un infinito come vorrebbèro Knobel, Hitzig e Vaihinger. Molti comentatori traducono *è meglio,* ma קרוב nel significato di *migliore, da preferirsi* non è altre volte usato. L'intendere come Aquila καὶ ἔγγιζε ὥςτε ἀκούειν, la Vulgata *et appropinqua ut audias,* la Pescito *Waqrubh lemeshma',* la parafrasi Caldaica ותהי מקרב אודנך לקבלא, e Rosenmüller, *avvicinati ad ascoltare,* sottintendendo l'imperativo del verbo sostantivo, mi parrebbe per sè stessa buona interpretazione, ma non mi sembra corrispondere al comparativo che segue מתת הכסילים, lasciando quale l'abbiamo la lezione del testo, e per la stessa ragione non troppo conviene il riferire קרוב a Dio, e spiegare *che è più vicino, più facile ad ascoltare.* La Vulgata, ampliando il testo, fonde due spiegazioni, e alle parole testè citate soggiunge: *multo*

enim melior est obedientia. Dimodòchè, non potendo intieramente accettarsi niuna delle interpretazioni da altri proposte, deve in questo verso, a mio avviso, farsi lievissimo cambiamento nella puntuazione Massoretica, e invece di מִתֵּת infinito colla *Mem* prefissa, propongo di leggere מַתַּת nome, spiegando come gli altri וְקָרוֹב come הֱיֵה קָרוֹב *sii vicino, pronto ad ascoltare, ad obbedire,* e fare quì compiuta la proposizione come da per sè indipendente. Si soggiunge poi: *il dono che possono fare gli stolti,* i quali non sanno o non vogliono obbedire, *è il sacrifizio, perchè essi non sanno di far male,* non sanno, cioè, distinguere quando fanno il male, e poi sono obbligati a portare a Dio, come unico loro dono, il sacrifizio espiatorio.

CAPITOLO V.

v. 1. *Non essere precipitoso colla tua bocca,* אל תבהל על פיך. Primitivamente il verbo בהל ha il significato di spaventarsi, essere colto da subitaneo timore, poi fare alcuna cosa con precipizio, *affrettarsi.* על פיך Vorrebbe dire propriamente *sopra la tua bocca,* perciò che riguarda la tua bocca.

Contro Dio לפני האלהים. La parola לפני a lettera significa *al cospetto, innanzi,* quì vale *contro.*

v. 2. *Con molti discorsi* ברב ענין. Quantun-

que il vocabolo ענין abbia per lo più, come già è stato avvertito il significato di *cosa,* o *negozio,* *πρᾶγμα,* pure talvolta ha il senso più particolare della cosa o argomento che forma soggetto di ragionamento, come spesso nel linguaggio Rabbinico: quindi ancora il ragionamento istesso, o *discorso,* e così in questo luogo. Il senso poi di tutto il verso sembrami sia questo. *La voce dello stolto, il quale parla molte cose contro a Dio è vana, del pari che i molti discorsi i quali si fanno sopra i sogni.*

v. 5. *Errore involontario* שגגה. Tale è il significato di questo vocabolo come si prova dal Levitico IV. 2. 13. 22. 27.

v. 6. *Certo in molti sogni sono molte ancora le vanità e le parole* כי ברב חלמות והבלים ודברים הרבה. Seguo la traduzione della Vulgata: *ubi sunt multa somnia, plurimae sunt vanitates et sermones innumeri,* e così Ewald, Heiligsted, e Desvoeux; ma non trascuro nemmeno la *vav* prefissa a הבלים che traduco *ancora,* come *et* dei Latini vale *etiam:* il כי poi credo sia asseverativo e non causale; Knobel, Hitzig, e Vaihinger intendono invece: *perchè in molti sogni sono vanità, e così pure in molte parole.* Il Ginsburg anche più stranamente vuol fare la *Beth* prefissa a חלמות causale, e intende: *sai perchè Iddio guasta le opere delle tue mani? pei molti sogni, le molte vanità e le molte parole.* Quanto più natu-

rale si offre il senso secondo la prima interpretazione!

Ma tu temi Iddio. La particella כי non può intendersi quì, se non come avversativa.

v. 7. *Perchè un superiore osserva un altro superiore* כי גבה מעל גבה שמר וגבהים עליהם. Queste parole alludono probabilmente agli angeli deputati a sorvegliare le azioni umane per esserne poi i difensori o gli accusatori al tribunale divino (V. i comenti Rabbinici al verso di Giobbe אם יש עליו מלאך מליץ אחד XXXIII. 23), e dimostrano chiaramente come fosse già formata l'idea di una gerarchia angelica, giacchè si parla di angeli superiori gli uni agli altri. E certo pare che di tutte le mistiche dottrine formatesi a poco a poco in seno al Giudaismo durante l'esilio, e l'età del secondo tempio, sia stata questa degli angeli una delle prime a costituirsi, ed era naturale che, per la gran parte di antropomorfismo contenutovi, divenisse ancora la più popolare. A confessione degli stessi Rabbini i nomi degli angeli gli Ebrei appresero in Babilonia (Talmud Ger. Rosh Hascianà Cap. 1), e difatti gli troviamo soltanto in libri posteriori all'esilio, quali sono Daniele, e gli Apocrifi libri di Tobia, e il 4.° di Esdra. I Cabbalisti poi vollero in questo verso trovare allusione alle loro *Sefirot,* e il primo גבה spiegano per il *Tiferet,* (il Verbo), il secondo per il *Malchut* (*Demiurgo* per un aspetto, *Spirito Santo* per un al-

tro), e i גבהים le tre prime Sefirot *Chetèr, Hochmà, Binà,* formanti la prima e superiore triade delle dieci divine ipostasi. Ma quantunque, come ho nella Introduzione (VI.) accennato, io ritenga probabile che ai tempi del Cohelet una parte delle dottrine Cabbalistiche si fosse già costituita, non mi pare per altro che la dottrina di questo libro sia per nulla a quelle conforme, per potere accettare questa Cabbalistica allusione. Knobel, Ewald, Vaihinger e Kleinert non vogliono nemmeno che si alluda agli angeli, ma il primo גבה intendono il re, il secondo un ingiusto magistrato, גבהים Iddio, usato il plurale per indicare l' eccellenza sovra tutti.

v. 8. *Anche il re è sottoposto al campo* מלך לשדה נעבד: è quanto dire che ne ha bisogno, che non può farne a meno, che la coltivazione dei campi è necessaria anche alla vita dei re.

v. 9. *Il denaro non sazia chi ne è cupido* אהב כסף לא ישבע כסף. La costruzione delle parole del testo parmi evidentissimo essere la seguente כסף לא ישבע מי שאוהב כסף.

Ricchezza המון. Di questa parola in tale significato non si trovano esempj se non in iscritti da ritenersi posteriori all' emigrazione in Babilonia (Salmi XXXVII. 16, Isaia LX. 5, 1 Croniche XXIX. 16). Ma si osservi che anche nelle Cronache ההמון הזה אשר הכינונו significa più propriamente *moltitudine* di oggetti in genere, e anche

nei Salmi טוב מעט לצדיק מהמון רשעים רבים, dove è opposto a מעט *poco*, vuol dire piuttosto *abbondanza, copia,* dimodochè resta solo il passo non autentico d' Isaia, dove sia adoperato assolutamente per *ricchezza,* come presso il nostro autore. Il Salmo 37 poi è anch' esso giudicato di età molto tarda, secondo i migliori critici: Ewald lo vuole posteriore all' esilio, Hitzig lo attribuisce a Geremia. Il Ginsburg crede trovare nello stesso Geremia III. 23 la parola המון nel significato di ricchezza המון הרים; ma dal contesto di quel luogo chiaro apparisce che le ricchezze non vi entrano per nulla, e deve intendersi moltitudine o di oggetti o di persone. Questo stesso significato per altro i LXX attribuiscono a questo vocabolo anche presso il nostro autore: καὶ τίς ἠγάπησεν ἐν πλήθει αὐτῶν γέννημα, ma i LXX spessissimo traducono materialmente, sicchè non vengono ad offrire alcun senso. L'Aben Ezra riporta l'opinione di alcuni che intendono המון *moltitudine di schiavi.*

E non i prodotti לא תבואה. Come Rascì e Aben Ezra, a me pare più ovvio e naturale spiegare come se prima di תבואה si debba sottindere la parola אוהב, cioè ולא אוהב תבואה, *e non ama i prodotti*. Moltissimi per altro, fra i quali Herzfeld, Ewald, Philippson, Vaihinger e Ginsburg, intendono invece come se תבואה si riferisse al verbo precedente ישבע *chi ama l'argento non se ne sazierà, e chi ama la ricchezza non si sazierà*

di guadagno, attribuendo in questo luogo a תבואה non il significato particolare di *prodotto della terra*, ma quello più generale di *guadagno*, *profitto*. Con poca differenza anche la parafrasi Caldaica מן די רחים למכנש ממון יתיר לית ליה שבח, la Vulgata: *quis amat divitias fructum non capiet*, e così anche la Pescito e Knobel. Più stranamente Hitzig fa di לא תבואה una proposizione appositiva: *und wer liebt eine Fülle die nichts einbringt, chi ama una moltitudine che non produce nulla* ec. A me pare che il v. 8, dove si parla manifestamente dei prodotti dei campi, e il v. 11, dove si oppone la felice condizione degli agricoli a quella dei ricchi cittadini, convalidino la interpretazione di Rascì e Aben Ezra, da me preferita a tutte le altre, quantunque sostenute dalle antiche versioni, e da valenti critici moderni.

v. 10. *Vedere cogli occhi* ראית עיניו. Il Chetib ha ראית che la recensione Massoretica ha cambiato in ראות, ma il nome astratto, la *vista*, il *vedere* potrebbe dirsi benissimo ראית col Chetib, come abbiamo שבית invece di שבות (Ger. XLIX. 39, e altrove) e anche nel Cherì ושבות שביתיך (Ezech. XVI. 53).

v. 11. *Agricoltore* עובד. È da notare come quì sia posta assolutamente la parola עובד (lavoràtore) nel significato di *agricoltore;* mentre in ogni altro luogo la voce עבד *lavorare*, se usata specialmente per lavoro rurale, è seguita dalla parola

אדמה *terra*. Fanno eccezione il Deuteronomio XV. 19 לא תעבד בבכור שורך, e Ezechiele XXXVI. 9, in quella bellissima personificazione ai monti נעבדתם ונזרעתם; ma siccome nè l'uno nè l'altro luogo possono fare autorità per accettare tale uso così assoluto di questa parola come del migliore Ebraico, parmi doversi considerare un Aramaismo. Presso i Siri *P^elahh, lavorare in genere* significa ancora *lavorare i campi,* e *Palohho agricoltore;* così anche *Fallâhhun* in Arabo. Male i LXX intendono עובד come עבד δοῦλον *servo.*

L'abbondanza. והשבע propriamente significherebbe *sazietà,* quindi abbondanza di viveri, e anche copia di qualunque cosa. La costruzione di questo emistichio colla ripetizione del nominativo nel suffisso איננו, e del dativo לו dopo aver detto לעשיר è molto propria della lingua Ebraica, per esprimere il concetto in modo più efficacemente asseverativo.

v. 12. *Vi è un doloroso male* יש רעה הולה. La parola חולה come poco innanzi a v. 15, è adoperata come aggettivo. Il plurale בעליו cui si riferisce il suffisso singolare (לרעתו) non è a considerarsi irregolarità, ma comune nella Ebraica sintassi come se volesse dire *per male di ognuno di quelli che posseggono ricchezze.* Meglio è tradurre tutto al singolare come è posto nel verso seguente il verbo הוליד, che segue piuttosto il pronome suffisso לרעתו, che non il proprio soggetto בעליו.

v. 13. *E si disperde quella ricchezza in tristo modo* בענין רע. La maggior parte dei comentatori spiega *in cattivi affari, in cattivi negozj;* mi piace meglio la parafrasi Caldaica בגוון ביש *in cattivo modo, in brutta maniera,* giacchè ענין, come già è stato avvertito, non significa propriamente *affare,* ma in modo generalissimo qualunque *cosa* o *bisogna* come *res,* πρᾶγμα.

v. 14. *E non prenderà della sua fatica* לא ישא בעמלו. La ב prefissa a עמל non è causale, nè d' istromento, come vorrebbero la parafrasi Caldaica, Knobel, De Wette, Ewald, Philippson e Hitzig, ma partitiva posta invece della מ, secondo la Vulgata, Aben Ezra e Ginsburg. I LXX traducendo ἐν μόχθῳ, e la Pescito colla Beth prefissa hanno seguìto più la lettera che lo spirito del testo, senza curarsi di determinare il senso da loro a questa particella attribuito.

v. 15. *Come è venuto* כל עמת. È questa dizione del più tardo Ebraico (V. Gesenio Geschichte ec. §. 10. 5) e il significato di *egualmente, del pari, come* è derivato forse da quello primitivo della parola עמת *contro, dirimpetto, in corrispondenza.*

v. 16. *Inoltre condurrà tutti i suoi giorni nell'oscurità.* Il testo Massoretico legge גם כל ימיו בחשך יאכל *anche tutti i suoi giorni mangerà nell'oscurità,* e potrebbe intendersi che anche il suo cibo sarà con tristezza, nè potrà ne anche in

quello trovare godimento, o, come vuole Aben Ezra, che il povero non mangia prima di sera, prima che sia bujo. Ma parmi da preferirsi la lezione che ci offrono i codici Kennicottiani 418. 501. 512. 618, e il De Rossiano 721, che leggono invece ילך *andrà,* nel significato di *condurre la vita, vitam agere,* o quella dei codici Kennicottiani 94. 151. 180. 601, che sopprimono del tutto la parola יאכל, e allora vi sarebbe elissi del verbo sostantivo: *anche i suoi giorni saranno nell'oscurità*. La parafrasi Caldea, la Pescito, e la Vulgata mantengono la lezione Massoretica, i LXX: καὶ ἐν πένθει, verosimilmente per iscambio della Caf in Beth. I nomi poi che seguono כעס, חליו, קצף mi pare manifesto essere tutti retti dalla preposizione *in* colla *Beth* prefissa a חשך e così i LXX, la Pescito, la parafrasi Caldea, e la Vulgata.

v. 17. *Ecco quello che ho veduto di bene che è bello* ec. Sono diverse le interpretazioni di questo membretto di questo verso. Il modo come io ho tradotto, connettendo טוב a ראיתי, e facendo אשר יפה esplicativo di טוב è dei LXX, seguiti da Geier, Rosenmüller, e Hitzig, ma contrario alla disposizione degli accenti, secondo la recensione Massoretica, che a טוב non ha un accento di posa. La Pescito, e la parafrasi Caldaica traducono come se dicesse טוב ויפה, prendendo אשר per una congiunzione. La Vulgata poi non traduce אשר יפה, ma unisce anch'essa טוב al verbo

ראיתי. *Hoc itaque visum est mihi bonum ut comedat quid* etc.

v. 19. *Rammenti che non sono molti i giorni della sua vita,* כי לא הרבה יזכר את ימי חייו. Non come i LXX e la Vulgata *che non si rammenterà a lungo dei suoi giorni:* ὅτι οὐ πολλὰ μνησθήσεται τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ; *non enim satis recordabitur dierum vitae suae;* ma secondo Aben Ezra e Rascì, *rammenterà che non sono molti* ec., i quali ho seguiti nella mia traduzione.

Corrisponde מענה. Mi pare che tutto il verso dia ragione di quanto è stato di sopra asserito che per l'uomo non vi è meglio che mangiare, bere e godersela, giacchè la vita è breve, e si deve cogliere l'occasione quando Iddio corrisponde ai nostri desiderj; così intendo מענה da ענה *rispondere*. Lo spiegare come altri מענה *lo fa occupare,* come sopra I. 13 e III. 10 לענות, mi sembra dare un senso, se non più oscuro, almeno più intralciato.. L'interpretazione di *risponde,* o *corrisponde* è di Aben Ezra, Döderlein, Rosenmüller ed altri, nè è molto valida l'obbiezione fatta dal Ginsburg che מענה è alla forma Hifil causale, e dovrebbe dire invece עונה; perchè si può benissimo intendere *Iddio fa corrispondere,* fa sì che gli eventi corrispondano all'allegrezza del suo cuore, ma in italiano bene si può semplicemente tradurre *corrisponde.*

CAPITOLO VI.

v. 2. *Onori* כבוד. Lo spiegare questa parola *abbondanza* come vuole il Ginsburg, perchè succede poi לאכול *mangiare,* mi sembra interpretazione destituta di ogni fondamento, giacchè quì il verbo אכל non ha il significato proprio di *mangiare,* ma quello traslato di *godere,* come talvolta anche in Siriaco *Echal, fructùs fuit* (V. Bernstein Lexicon Syriacum Chrest. ec.).

Nè manca alla sua persona ואיננו חסר לנפשו. Non pare che il participio חסר si possa riferire al nome che precede איש, e tradurre *non fa mancare,* perchè in tal caso, avrebbe dovuto usare l' Hifil, o almeno il Piel, come sopra IV. 8: מחסר; invece va inteso impersonalmente: *non manca,* e impersonale anche il pronome suffisso איננו, come il Francese *il ne manque.*

v. 3. *Cento figliuoli.* Alla parola מאה *cento* si deve sottindere בנים *figliuoli,* giacchè a Cap. IV. 8 e seg. si è deplorata la condizione di chi è solo senza famiglia, e quì si aggiunge che quand'ancora abbia molti figliuoli, poco gli vale se non può godere delle sue ricchezze.

Per quanti sieno i giorni della sua vita ורב שיהיו ימי שניו. Queste parole non sono semplice ripetizione delle altre che precedono ושנים רבות יחיה, ma danno a queste un significato più inten-

sivo, come dimostra la particella שֶׁ prefissa al verbo, *e molti che sieno, per quanti sieno.*

E non ha poi nemmeno sepoltura. È posta questa circostanza come l'ultimo grado di avvilimento, cui si possa giungere, cioè quello di non avere nemmeno onorata sepoltura, e si sottintende, per non averne lasciato i mezzi. Si confronti questo passo col v. 10 del Cap. VIII, ove si deplora al contrario l'onore di splendide esequie concesso a chi non lo meriterebbe. Delle molte spiegazioni proposte a questo passo mi sembra questa la più naturale, ed è fra le varie proposte da S. Girolamo, e seguita da Rashbam, Desvoeux e Ewald. Stranissima poi fra tutte mi sembra quella, che più piace al Ginsburg, che il non avere sepoltura significhi *non morire, godere vita eterna;* e quando ancora ciò potesse conseguire, essere da preferirsi un aborto se non si gode del bene. E arbitrario mi sembra ciò che propone Hitzig di porre le parole וגם קבורה היתה לו prima di ונפשו, togliendo la negativa לא, e spiegare: *quando ancora viva molti anni, e abbia onorata sepoltura, se la sua anima non si sazia di bene ec.*

Aborto נפל. Questa voce ha soli altri due esempj (Salmi LVIII. 9, Giobbe III. 16); ma dubbia come è l'età cui si possono riportare tanto l'uno, quanto l'altro luogo, (De Wette Einleitung §. 269) non si può ritenere tale parola come del migliore Ebraico; ma forse è da attribuirsi a quello seriore.

v. 4-6. Questi tre versi stanno a dimostrare l'antecedente asserzione, che un aborto è migliore di chi abbia posseduto ricchezze, e nella sua vita, per quanto lunga, non abbia potuto goderne; perchè l'aborto almeno entra nel mondo in quella stessa oscurità, nella quale ne scompare, ma è più doloroso avere avuta per alquanto tempo splendida vita, e poi finire i proprii giorni in misero stato. Il verso 6 io riferisco all'aborto, quasi dica: *se invece di essere stato aborto avesse vissuto due mila anni, ma senza vedere nulla di bene, non riesce forse allo stesso fine?* (הלא אל מקום אחד הכל הולך) *non è lo stesso, come se mai non avesse vissuto?* La maggior parte dei comentatori invece riferisce questo verso all'uomo (איש) che possedeva ricchezze, e non ha potuto goderne, ma mi pare in tal caso ripetizione inutile; e se nel nostro autore oziose ripetizioni non mancano, quando per altro, senza sforzare il testo, ci si presenta migliore modo d'interpretazione, perchè non farlo?

v. 8. *Quale ne ha (vantaggio) il povero che sa condursi verso i viventi?* Fra le parole מה לעני del testo bisogna sottindere יותר; e le altre יודע להלוך נגד החיים ho tradotte come esplicative della parola עני, e caso a questa appositivo: in quanto al significato che ha quì il verbo הלך vedi la nota al v. 16, V. Così intendono Desvoeux, Spohn, Knobel, Ewald, De Wette, Hitzig e Vaihinger, e male oppone il Ginsburg a questa inter-

pretazione, che sarebbe distrutta l'armonia del verso, togliendo in tal modo il parallelismo; perchè questo parallelismo nel Cohelet non è costante, ma anzi, come già abbiamo avvertito, avviene rarissimo. Egli poi per trovare al verso un parallelismo che non esiste, ne altera il senso traducendo: *che vantaggio ha il povero su colui che sa andare innanzi ai viventi?* Il volere aggiungere a יודע la particella comparativa מן e l'articolo è contro ogni regola di buona ermeneutica; oltre che invece di destare meraviglia, e' sarebbe invero ragionevole che il povero non avesse niun vantaggio sopra colui che sa accortamente condursi nella vita; mentre consuona meglio colla prima parte del verso, ove si dice nullo essere il vantaggio del savio sullo stolto, l'aggiungere poi che nessuno ne ha il povero a cagione della sua povertà, quando ancora sappia saggiamente condursi verso gli uomini. I LXX traducono il מה che precede לעני *διότι, perciò: ὅτι περίσσεια τῷ σοφῷ ὑπέρ τὸν ἄφρονα, διότι ὁ πένης οἶδε πορευθῆναι κατέναντι τῆς ζωῆς*: la Pescito rende il primo מה, *Metul d^e*, il secondo, *L^emono d^e: poichè il savio ha vantaggio sullo stolto: perchè? perchè il povero* ec.: la Vulgata non traduce יודע: *et quid pauper nisi ut pergat illuc ubi est via?* Ma sono tutte tre da considerarsi alterazioni del testo che offrono un senso molto più intralciato, mentre quello del testo Ebraico parmi chiaro, ove a bella posta non si voglia mettere l'oscurità.

v. 9. *È meglio vedere cogli occhi che coll'anima seguire alcuna cosa.* Le prime parole מראה עינים, *vedere cogli occhi,* fanno chiara la frase seguente מהלך נפש *l'andare coll'anima,* cioè *seguire, bramare,* e si sottintende: quello che non è in nostro potere: parmi questa bellissima frase. Nè è qui posta questa sentenza per ammaestramento di moderazione, ma asserzione di un fatto e dimostrazione del verso antecedente, ove si dice niun vantaggio essere al povero che mai non gode nulla, perchè nulla possiede, ed è costretto a desiderare sempre ansiosamente, e quasi mai non poter conseguire.

v. 10. *Qualunque cosa egli sia.* Spiegando come gli altri interpreti le parole מה שהיה *quello che fu* od *è,* questo verso presenta una intralciatissima sintassi; all' incontro, prendendo quella frase come un Aramaismo, מה דהוא, *qualunque cosa sia*, come spiega anche il Rosenmüller: *quid quid sit aliquis,* ne resulta il senso chiarissimo. *Qualunque cosa sia (l'uomo) già si sa per il suo nome* אדם da אדמה terra, che indica l'umana fralezza, *ch' egli non può venire a contesa con chi è più forte di lui.* Nel Cherì è tolto l'articolo alla parola תקיף che troviamo nel Chetib, e forse è meglio ritenerlo come dimostrativo: *il più forte, colui che è più forte.*

v. 12. *Che passa come un' ombra* ויעשם כצל. Propriamente *che fa,* quindi *impiega, usa, passa.*

Nei LXX, nella Pescito e nella Vulgata con questo verso incomincia il Capitolo VII: mi pare da preferirsi la divisione che abbiamo nel testo Ebraico, giacchè si connette benissimo coi versi che precedono, malamente con quelli che seguono, anzi sembra quasi fra questi e quello vi sia assoluto distacco.

CAPITOLO VII.

v. 1. *La fama è migliore dell' olio buono.* È noto come gli antichi facessero dell' olio molto più uso, che da noi non si faccia per ungersi il corpo, e renderlo in tal modo più morbido, e nel medesimo tempo più agile e destro. Ed è quì l' olio opposto alla *fama,* e detto ad essa inferiore, perchè siccome in questo luogo con alcune distaccate sentenze, si tende a migliorare il morale dell' uomo, la fama, che è frutto degli studj posti a perfezionare la parte intellettuale di noi, è detta migliore, che non le cure date alla cultura del corpo. Si potrebbe ancora trovare altra relazione fra i due emistichii, e intendere gli olj odorosi, e i profumi soliti a impiegarsi dagli antichi nelle splendide esequie dei defunti; ed allora meglio che gli onori funebri sarebbe detto il lasciare di sè buona fama.

Più che il giorno della nascita. מיום הולדו. a lettera sonerebbe *più che il giorno del suo nascere,* e il pronome suffisso all' infinito si deve riferire al soggetto sottinteso אדם *uomo.*

v. 2. *Colà è il fine di ogni uomo.* Queste parole si riferiscono manifestamente alla prima parte del verso, cioè *alla casa del lutto;* e אבל non significa qualunque tristezza, ma propriamente il lutto che si fa pei morti; quindi bene sta che l'uomo, frequentando siffatto luogo, rifletta a quella che è comune fine di tutti.

v. 3. *Si migliora il cuore* ייטב לב. In altri luoghi frasi a queste consimili, come è stato sopra avvertito (V. nota II. 1) significano per lo più *il cuore è lieto,* quì per altro non può intendersi in egual modo, come vorrebbero Desvoeux, Umbreit e Rosenmüller, giacchè il senso non lo comporta; non potendosi dire che il *cruccio,* o se volessimo spiegare כעס anche *l'ira,* faccia lieto il cuore; ma come i LXX, la Pescito, la Vulgata, Rascì e la maggior parte dei moderni, i quali intendono: *il cuore diviene migliore, si corregge.*

v. 6. Questo verso contiene bella comparazione, espressa in Ebraico ancora con felice armonia imitativa, che in italiano è difficile rendere, volendo dare esatta traduzione.

v. 7-8. Io non posso riguardare questi due versi, secondo l'interpretazione del Ginsburg, come altra dimostrazione di ciò che è stato precedentemente asserito, essere meglio ascoltare lo sgrido del savio che non il canto dello stolto; ma piuttosto li riguardo come osservazioni opposte alle antecedenti. Ecco quale senso attribuisco al v. 7: quan-

tunque sia vero che il rimprovero del savio è utile, pure per le sofferte oppressioni העשק, o per vedere le oppressioni che altri soffrono (confronta IV 1, V. 7) avviene che perda il senno; e il dono promesso per alterare il vero, dovendosi intendere מתנה nel significato stesso di שחד, guasta il cuore. E così spiegando, mi pare meglio accordarmi allo scetticismo di tutto il libro, giacchè si loda il sapiente, se ne apprezzano i consigli, ma poi si osserva che anche sopra di lui non è molto da fidarsi, perchè talvolta perde il senno, tale altra gli si guasta il cuore. E bene ciò si connette col verso seguente, ove si afferma che di ogni cosa bisogna lodare il fine, nè credere che le cose mondane quali incominciano ad essere, tali si mantengano, ed è meglio aspettare la fine che non fidarsi ai principj, quantunque buoni, e chi è calmo (ארך רוח) vantaggia in ciò l' altiero, che è fiducioso di sè, e quindi precipitoso nei suoi giudizj.

I LXX e la Vulgata traducono עשק *συκοφαντία*, *calumnia*, e tolgono al secondo emistichio la parola מתנה, facendo il primo nome soggetto dei due verbi יהלל ויאבד: la Pescito si uniforma al testo Ebraico: מתנה *dono* in Ebraico di genere femminile è unito al verbo maschile יאבד, ma non mancano esempj di tale irregolarità (V. Gesenius Gram. §. 147) massime quando il predicato, come in questo caso, precede il soggetto. E al v. 8 i LXX e la Vulgata intendono דבר, non cosa, ma

parola λόγος, *oratio,* interpretazione non seguita quasi da verun comentatore, meno che dal Ginsburg, il quale cerca anzi difenderla a preferenza dell' altra, e intende דבר il rimprovero fatto dal savio, unendo tutti questi versi al 5; ma, come ho già dimostrato, mi sembra al contrario che contengano osservazioni a quello opposte.

v. 10. *Imperocchè non da sapienza proviene questa tua domanda.* La frase Ebraica כי לא מחכמה שאלת על זה, *che non per sapienza tu interroghi intorno a ciò,* mi sembra modo efficacissimo, quantunque il verbo שאל costruito colla preposizione על sia dell' Ebraico seriore, come bene nota il Ginsburg.

v. 11-12. Questi due versi sono stati differentemente interpretati. Molti, fra i quali Desvoeux, Knobel, De Wette, Herzfeld, Hitzig, Vaihinger e Ginsburg, intendono עם come particella comparativa, e traducono: *è buona la scienza al pari delle ricchezze, e vantaggiosa a quelli che vedono il sole, perchè chi ha la difesa della scienza è come se avesse quella del denaro, e uno dei vantaggi, o il vantaggio del sapere, è che la scienza dà da vivere a chi la possiede.* Ma questa fiducia nella scienza a me pare troppa per uno scettico, e l'autore del Cohelet, se pure quà e là dà qualche lode alla scienza, non se ne mostra mai tanto tenero da dirla utile nelle umane bisogne al pari della ricchezza. Inoltre la particella עם, se

può talvolta essere comparativa, indica per lo più, compagnia, unione, e mi pare che consuoni con tutta la dottrina del nostro autore la spiegazione da me adottata, che d'altronde è anche quella dei LXX: ἀγαθὴ σοφία μετὰ κληρονομίας, della Vulgata: *utilior est sapientia cum divitiis,* della parafrasi Caldaica טבתא חוכמתא דאורייתא עם אחסנת ממונא, e il tutto insieme del senso parmi sia questo: *La scienza è buona unita alle ricchezze, ed allora è di vantaggio ai mortali, perchè stanno* (sottintendo il verbo sostantivo) *sotto la doppia difesa della scienza e del denaro; e il vantaggio del sapere, è che la scienza dia da vivere a chi la possiede,* cioè vada unita e non disgiunta da una qualche ricchezza. נחלה poi non intendo semplicemente *ricchezze* come la Vulgata, Ewald, Ginsburg, Hitzig ed altri, ma con i LXX e la parafrasi Caldaica, *il patrimonio, le ricchezze ereditate,* perchè, per uno scettico, come il nostro Cohelet, assai più gradite e comode, che non quelle procurate di propria industria. La Pescito altera il testo Ebraico traducendo al v. 11, *è buona la scienza più che le armi,* ma non si connette in alcun modo col verso seguente. Il Ginsburg poi va errato nel supporre che leggesse נְחִילָה invece di נַחֲלָה, perchè נחילה significa *stromenti musicali* e non *armi.*

v. 14. *Acciocchè ec.* על דברת ש. Questa

dizione ha quì il significato di *per ragione che, acciocchè*, nè è accettabile la spiegazione dei LXX περὶ λαλιᾶς.

Dietro di lui אחריו si riferisce a Dio, e il senso di queste parole richiama la sentenza dei Cap. III. 11, e VIII. 17, che l'uomo non può ritrovare la ragione per la quale Dio governi il mondo in tal modo; e la frase *non può andare dietro* significa *non può seguire Iddio, tener dietro al suo modo di operare*, per rendersene ragione.

v. 15. *Non ostante*. La *Beth* prefissa ai due nomi צדקו e רשעתו non sembra che in questo luogo sia causale, cioè che il giusto vada in perdizione a motivo della sua giustizia, e l'empio resista a motivo della sua malvagità, come intendono Simmaco: τῇ δικαιοσύνῃ αὐτοῦ, Aben Ezra, e Hitzig; ma voglia dire piuttosto come presso i LXX, la Vulgata, la Pescito, e la parafrasi Caldea, *in;* per altro col significato di *non ostante,* come bene osservano Desvoeux, Knobel e Ginsburg.

v. 16. *Restarne deluso* תשומם. È un Hitpael sincopato invece di תשתומם. La maggior parte dei comentatori moderni intendono: *saresti desolato, deserto, distrutto;* meglio a me piace seguire le antiche versioni dei LXX, della Pescito e della Vulgata che intendono *restare attonito, stupefatto,* perchè il senso mi sembra così più chiaro e più coerente, e sarebbe questo: non ti affaticare molto ad essere nè troppo virtuoso, nè troppo savio, per-

chè saresti deluso delle tue speranze, rimarresti stupito vedendo che non ne ricavi il frutto sperato, ma anzi talvolta, invece, perdita e danno.

v. 17. *Non essere molto empio* אל תרשע הרבה. Il Chimchì nei Sciarascim propone di spiegare אל תרשע *non ti agitare,* come metatesi di אל תרעש. Ma questa interpretazione, per ogni parte rigettabile, ha inoltre contro di sè l'autorità delle antiche versioni, e di tutti gli altri comentatori sì antichi che moderni, e non può sostenersi, perchè distruggerebbe l'antitesi così armonica di questo verso coll'antecedente; e come אל תהי סכל, *non essere stolto,* è opposto a אל תתחכם, *non ti fare savio,* così אל תרשע, lo deve essere a אל תהי צדיק *non essere giusto,* e significare per conseguenza: *non essere troppo empio.* E se le antitesi e il parallelismo non devono essere sforzatamente introdotti laddove non esistono, nemmeno si devono rifiutare quando da per sè stessi ci si offrono.

Perchè morresti prima del tuo tempo? Queste parole non si debbono riferire a tutto il rimanente del verso, ma soltanto a quella parte che immediatamente precede אל תהי סכל הרבה *non essere troppo stolto.* Perchè altrimenti sarebbe in contraddizione col verso antecedente, ove si dice che gli empj talvolta hanno lunga vita ויש רשע מאריך; ma bene invece ciò conviene agli stolti, i quali, procurando spesso danno a sè medesimi,

sono cagione ancora della propria morte. La Pescito pare avere benissimo intesa questa obbiezione, e l' ha prevenuta, assegnando una speciale ragione anche al consiglio che ci si dà di non essere empj, giacchè dopo le parole del testo אל תרשע הרבה soggiunge di più: *acciocchè tu non sii odiato,* e forse avea lezione differente da quella Massoretica. Se vogliamo per altro trovare fra questi due versi 16 e 17 una perfetta corrispondenza, e un compiuto parallelismo, che d' altronde nel Cohelet è molto lungi dall' essere costante, ma talvolta ci si presenta come proprio allo stile Ebraico, come nel v. 16 alle parole אל תהי צדיק הרבה non si soggiunge alcuna speciale ragione, così sembra debba questa mancare anche a quelle del verso 17 אל תרשע הרבה, conforme abbiamo nel testo Ebraico.

v. 18. In questo verso si compendia la linea di condotta à doversi tenere: Vivere del tutto da stolto no, ma talvolta, senza abbandonare la sapienza, darsi a qualche folleggiamento è ben fatto, come Cohelet stesso narra di sè (II. 3, 9). E così nemmeno essere malvagio, ma, in mezzo alle insidie del mondo, non essere neppure tanto ingenuamente virtuoso, da restare malamente ingannato dagli accorti furboni; e per tal modo chi teme Iddio escirà libero da tutte queste alternative (יצא את כלם) oppure escirà salvo da ogni pericolo; perchè mediante la religione verranno perdonati tutti i tuoi peccatuzzi, commessi, o per darti buon tempo,

o per altra furba accortezza, che non consuona sempre a rigore colla più schietta giustizia e onestà. Quindi la pratica prudenza (v. 19 החכמה V. *la nota del v.* 16 *Cap. I. pei diversi significati di questa parola*) ti servirà così di difesa, ed ecco come io credo farsi chiaro questo passo, che a prima vista può sembrare intralciato, e pieno di contraddizioni. Di più io credo necessario doversi invertire i due versi 18 e 19, e più connesso ne resulta allora il senso: *non devi essere stolto, perchè morresti prima del tuo tempo; mentre una saggia condotta* החכמה *rende forte il savio più ec*. E poi al consiglio meno rigorosamente onesto di stare fra due selle, fra la giustizia e la malvagità, la savia condotta e il meno prudente folleggiare, ci si dice che chi teme Iddio sarà perdonato, imperocchè alla per fine (v. 20) niuno è così integralmente giusto, che talvolta non commetta peccato, e perciò è inutile il tanto affaticarsi, per essere giusto e onesto con inflessibile rigore. E se si sparla contro di te (v. 21 גם כל הדברים אשר ידברו) non vi porre mente, perchè talvolta anche il tuo servo fa altrettanto, e ti dorrebbe sentirti anche da lui disprezzato; e ancora accade (v. 22) che tu sparli degli altri, e così prendi la tua vendetta.

יצא את כלם *Esce da tutte*. Il verbo יצא *escire* è quì costruito coll' accusativo, come troviamo ancora Esodo IX. 29 כצאתי את העיר, quasi il

luogo dal quale si esce fosse oggetto diretto del verbo: così in latino *egredi urbem.*

v. 19. *Dieci Capitani* עשרה שליטים. Alcuni, come Aben Ezra, Knobel, Ewald e Ginsburg, traducono invece שליטים *forti, prodi,* e prendono il עשרה non tassativo, ma dimostrativo, non *dieci,* ma *molti*. A me piace meglio seguire le antiche versioni, i LXX ἐξουσιάζοντας, la Pescito, *Shalitonin,* la Vulgata *principes,* e la interpretazione del Desvoeux, il quale bene osserva che ai dieci capitani si deve intendere andare unite le forze che essi comandano. Nè שלט è usato nemmeno nelle lingue Siriaca e Caldaica per *forte, prode,* e se talvolta ha il significato di *potente,* è sempre il *potere* di chi ha il *dominio,* la *signoria,* non soltanto la *forza* e il *valore personale.*

v. 21. *Ingiuriarti.* מקללך non ha quì il significato di *maledire, imprecare,* ma *dir male, sparlare, ingiuriare* e così nel verso seguente קללת.

v. 24. *Quello che è lontano e profondissimo chi lo ritroverà?* רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו. Costruisco מה שהיה רחוק ועמוק עמוק, e ritengo la ripetizione dell'aggettivo עמוק ne formi il superlativo, come troviamo di frequente מאד מאד *moltissimo*. Questa interpretazione è seguìta anche da Knobel, De Wette, Hitzig e Vaihinger, ed il senso ne è questo: dopo aver detto che la scienza è lontana da lui, soggiunge: *una cosa lontana e*

profondissima chi la può ritrovare? Nè vale la difficoltà mossa dal Ginsburg, che a חכמה femminile male si accordano gli aggettivi maschili רחוק e עמוק, perchè sono adoperati come neutri: *la cosa lontana e profonda*. La interpretazione invece che addotta il Ginsburg è sforzata, e fa d'uopo supplire con altre parole al testo, secondo lui, manchevole. Egli intende: rimane lontano quello che era lontano, ripetendo רחוק dopo מה שהיה, e profondo quello che era profondo, ripetendo fra i due עמוק le parole מה שהיה. Ewald traduce מה שהיה come una staccata domanda: *fern ist, was es sei? und tief tief, wer vird's finden?* Ma non credo che il relativo ש prefisso al verbo tolleri questo modo d'intendere, la frase di domanda avrebbe dovuto essere מה היה. I LXX, la Pescito e la Vulgata uniscono i due versi 23 e 24, e intendono: la scienza è lontana da me, più lontana che prima non fosse, come se leggessero רחוק ממה שהיה.

v. 25. *Ho volto il mio cuore.* סבותי אני ולבי Quì necessariamente la parola סבותי, deve avere questo significato, e non l'altro di cagionare come a II. 20. La congiunzione *vav* premessa a לבי non sembra molto regolare, perciò alcuni codici Kennicottiani e De Rossiani leggono בלבי, altri anche più regolarmente את לבי. Volendo ritenere la lezione del testo Massoretico, potrebbe spiegarsi la congiunzione come semplice modo pleonastico. *E il mio cuore io volsi ec.*

Meditazione, חשבון da חשב *pensare, meditare,* colla desinenza ון preferita nell'Ebraico seriore: nella lingua della migliore età abbiamo מחשבה.

v. 26. Intorno al modo come traduco טוב לפני האלהים וחוטא vedi la nota a Cap. II. 26.

v. 27. *Diceva Cohelet* אמרה קהלת. Il testo Ebraico ha il verbo al femminino; le antiche versioni al mascolino, e i LXX coll'articolo prima del nome, ὁ ἐκκλησιαστής, dimodochè sembra doversi accettare la conghiettura di Grozio, Michaelis, Jahn e altri, e leggere אמר הקהלת come abbiamo a XII. 8, dove i due codici De Rossiani 380, 596 a. p. leggono come quì אמרה קהלת; e come quello deve ritenersi errore di amanuense introdotto in quei due codici, così questo nel testo Massoretico. Come ho accennato poi nella introduzione (IV. 13), ritengo queste due parole come una glossa marginale inserita nel testo, perchè non mai, eccetto all'enunciazione della prima sentenza הבל הבלים *grandissima vanità,* ripetuta poi alla fine come ultima conclusione, si trova questo tuono enfatico: *diceva o dice Cohelet,* enunciando le sentenze in terza persona. Perciò credo che qualche lettore, scandalizzato di tanta invettiva contro le donne, abbia scritto nel margine le parole אמר הקלת quasi per significare: *queste cose le diceva Cohelet, ma non altri vorrà consentirle;* e poi sono state inserite nel testo.

Cercando di meditarle ad una ad una: אחת לאחת למצא חשבון. Riferisco le parole אחת לאחת alle donne, e non come altri in generale alle cose del mondo, e חשבון anche quì *meditazione,* non *conto, calcolo,* o *resultato del medesimo,* come il Ginsburg; perchè mi pare lambiccata interpretazione quella di aver contato le donne ad una ad una, per trovare che nessuna è buona: molto meglio mi sembra intendere: *averle meditate, studiate.*

v. 29. *Meditazioni* (חשבונות) le quali, a mente del nostro autore, troppo oltre portate guastano talvolta il cuore e la mente, mentre chi si lascia più guidare dalla natura, da ciò che Dio ha fatto, si mantiene buono e onesto ישר.

CAPITOLO VIII.

v. 1. Questo verso, in ispecie nella seconda parte, ha presentato agli interpreti molta difficoltà, e quindi sono varie le spiegazioni dategli. In prima le parole del testo ומי יודע פשר דבר non si devono intendere come le antiche versioni: καὶ τίς οἶδε λύσιν ῥήματος; dei LXX, *et quis cognovit solutionem verbi,* della Vulgata; ma, come l'Aben Ezra, si deve sottindere prefissa al יודע la Caf comparativa, come la troviamo nella prima parte del verso מי כהחכם, e tradurre: *chi è come il savio, e chi è come colui che conosce la spiegazione* non della

parola, ma *delle cose,* posto דבר in singolare come nome di genere, non di una cosa, nè di questa cosa, ma della cosa, di qualunque cosa. La parola פשר, *spiegazione,* è pretto Aramaismo: l'Arnheim, nella Bibbia di Zunz, traduce *Mittelmass il mezzo. E la violenza lo rende alterato* ועז פניו ישנא. È questa interpretazione di Hitzig, che io preferisco ad ogni altra, ma fa d'uopo perciò variare la puntuazione del testo Massoretico, e invece di יְשֻׁנֶּא passivo leggere יְשַׁנֵּא attivo, come se עז fosse il soggetto e פניו l'oggetto, e perciò anche il *Maarich Tarhà* sotto queste due parole non sembra posto a dovere, ma a עז andrebbe il *Tarhà,* e a פניו il *Maarich.* Il *Chetib* poi ha ישנא coll'Alef finale che la recensione Massoretica ha cambiato nel *Cherì* in He; ma non ne fa bisogno, perchè l'ortografia del *Chetib* si può considerare come un Aramaismo: שנא Caldaico invece di שנה. I LXX e la Pescito, indotti in errore appunto dall'Alef hanno tradotto e *chi è impudente nell'aspetto sarà odiato.* καὶ ἀναιδὴς προσώπῳ αὐτοῦ μισηθήσεται, cambiando ancora עז in עָז, lezione seguita anche dalla Vulgata ma con altro senso: *potentissimus faciem illius commutabit.* Altri, fra i quali Holden, Herzfeld, Arnheim nella Bibbia di Zunz, e Philippson mantengono intieramente la lezione del testo, e intendono che per causa della

sapienza *l'asprezza del volto verrà mitigata.* Ma non sembra che il verbo שנה o שנא possa sopportare questo significato. L'Ewald poi traduce questo verso in modo alquanto strano: *und ver weiss die Lösung des Spruchs: Weisheit des Menschen erheitert sein Antlitz, so dass sich der Glanz seines Antlitzes verdoppelt? E chi conosce la spiegazione della sentenza: la saggezza dell'uomo rischiara il suo aspetto, cosicchè lo splendore del suo aspetto si raddoppia?* Che si domandi come cosa peregrina la spiegazione di siffatta sentenza non sembra naturale, oltrechè דבר in questo luogo, come già ho avvertito, mostra avere piuttosto il significato di cosa che di parola, e la proposizione חכמת אדם תאיר פניו è indipendente dalla prima parte del verso: עֹז poi ha talvolta il significato di splendore, ma in senso metaforico, non nel proprio; o almeno non in Ebraico, e sarebbe in tal caso pretto Aramaismo; e quantunque per il Cohelet questa non possa essere difficoltà, la frase עז פניו per *isplendore del volto* sarebbe fuori al tutto dell'uso comune.

v. 2. *In quanto a me ec.* אני פי מלך שמר. Nella sintassi del testo אני è nominativo assoluto come a Cap. II. 15. Altri vogliono cambiare la lezione da שְׁמֹר in שֹׁמֵר; ma i versi che seguono sono in forma di avvertimenti diretti ad altra persona, e pare meglio che anche questo si debba

intendere nello stesso modo, e non come ragguaglio della condotta tenuta dallo stesso autore. I LXX, la Pescito e la parafrasi Caldaica, pare confermino questa interpretazione, non traducendo per nulla il pronome אני.

E osserva ciò che riguarda il divino giuramento. Alle parole ועל דברת שבועת אלהים sottintendo ripetuto il שְׁמֹר come se dicesse: *e sii riguardato, sii attento intorno al giuramento di Dio*. Così Aben Ezra, la parafrasi Caldea e la Vulgata, cambiato שְׁמֹר in שֹׁמֵר, fanno che regga ambedue le proposizioni: *Ego os regis observo, et praecepta juramenta Dei*. Rascì propone altra interpretazione e intende queste parole come eccettuative alla prima parte del verso: *osserva la parola del re, purchè non ti faccia infrangere il giuramento di Dio, l'osservanza dei suoi precetti*, שנשבענו לשמור מצותיו ובלבד שלא יעבירונו את השבועה שנשבענו למקום; ma la lettera del testo non offre questo senso, che sembra Aggadico, piuttosto che desunto da genuina interpretazione. I LXX e la Pescito uniscono a questo secondo verso אל תבהל del seguente: καὶ περὶ λόγου ὅρκου θεοῦ μὴ σπουδάσῃς. Altri invece, come Ewald e Ginsburg, intendono על דברת, come causale, cioè: che si debba osservare il detto del re, perchè il giuramento fatto innanzi a Dio vi astringe. Ma

sembrami lambiccata interpretazione, mentre tanto naturale si offre l'altra da me adottata.

v. 3-5. Ecco come intendo il v. 3 e lo connetto ai seguenti. In prima riferisco מפניו *dal suo cospetto,* al re, come Aben Ezra e la maggior parte dei moderni, non a Dio, come i LXX, la Pescito e la parafrasi Caldea, e credo quì si contenga uno dei soliti consigli di moderata prudenza. Dopo aver detto di obbedire al re, ci avverte di non essere dall'altro lato nemmeno troppo timidi (אל תבהל) dinnanzi a lui, ma di andare alla sua presenza, e a תלך sottindendo לפניו: *non insistere per altro in cosa che gli dispiaccia* בדבר רע, come se dicesse, רע אליו, e coi versi seguenti ne dà la ragione; cioè perchè il re fa ogni cosa che gli aggradi, comanda da per tutto, niuno gli può porre difficoltà, e *chi osserva il suo comando* מצוה, non, come alcuni malamente intendono, precetto religioso, *non proverà nulla di male, e il savio conosce quando sia opportuno e conveniente il fare ogni cosa.* Troppo lungo e ozioso sarebbe riportare tutte le diverse spiegazioni date dagli interpreti a questo passo, che mi sembra per altro in tal modo chiaramente spiegato. Intorno al significato di convenienza, che do alla parola משפט (v. 5) la Vulgata pure a v. 6 traduce *opportunitas,* ed infatti, se ciò che è giusto è quello che sempre ed a tutti conviene, parmi la parola משפט possa avere questo significato derivato dal primitivo, e il contesto assai

lo conferma. I LXX tolgono la congiunzione prefissa a משפט, e lo traducono al genitivo come se עת gli fosse connesso: *καιρὸν κρίσεως*.

v. 6. *Certo*. Questo è quì il significato, come in molti altri luoghi, della particella כי, non dimostrativo, ma semplicemente asseverativo. E la parola רעת non significa *malvagità*, ma *male* nel senso di *disgrazia, infortunio;* che è spiegato nel v. 7 quale sia, e consiste nel non potere conoscere il tempo e l'opportunità da Dio determinata ad ogni cosa, e ciò vien meglio dimostrato cogli esempj del v. 8, nel quale viene esposta l'insufficienza di ogni umano provvedimento.

v. 8. *Per rattenerlo* לכלוא את הרוח. כלוא primitivamente significa *contenere, rinchiudere,* come abbiamo כלא luogo rinchiuso, *carcere,* e כלי *avaro,* quasi colui che *tien chiusa ogni cosa.*

Licenza משלחת: parola spiegata in modo molto vario. I LXX *ἀποστολή*, e così fra gli antichi Rascì, e fra i moderni Ewald, Hitzig, Ginsburg Gesenio e Fürst, spiegazione che mi sembra la migliore da שלח *mittere, congedare*. La parafrasi Caldaica e Aben Ezra intendono come שלח *le armi,* la Pescito *salvezza, scampo,* e la Vulgata *nec sinitur quiescere ingruente bello.* Arnheim nella Bibbia di Zunz traduce *Gewalt, forza.* È da notarsi come si conclude questo verso, con un pensiero che bene si accorda all'idea generale di questa sezione, che *nemmeno la malvagità*

farà salvi gli empj, quasi dica: è vero pur troppo che la innocenza e la giustizia non valgono meglio della malvagità a rendere l'uomo sicuro dall'infortunio; ma non credere perciò, che essendo malvagio, sarai in miglior condizione, perchè le vicende umane sono incertissime, dipendono soltanto dall' arbitrio Divino, del cui procedere non possiamo renderci ragione, nè la malvagità, nè la onestà sono quindi, più l' una che l' altra, sicure di avere buon successo.

v. 9. *Ho posto la mia mente.* L' infinito נתון dopo il definito ראיתי non è irregolare nella costruzione Ebraica, nella quale sono di frequente uso gl' infiniti assoluti così posti (Vedi i Gram. Gesenio §. 131. Ewald §. 240 e 351): anche a IX. 11 troviamo שבתי וראה invece di שבתי וראיתי.

v. 10. In questo verso si lamenta che spesso a chi ha menato vita malvagia ed empia vengano dopo morte concessi onori funebri, come a persone preclare e illustri. Ma per altro vi sono alcune difficoltà di interpretazione. In prima noteremo che la congiunzione ובכן *e così, e pertanto,* appartiene al più tardo Ebraico, ed è solo usata nei libri posteriori all' esilio (Ester IV. 16). I due verbi באו e יהלכו a chi si riferiscono? Alcuni li riportano al corteggio funebre che accompagna il cadavere, ma non pare che fra le parole קבורים e ישתכחו o ישתבחו, comunque si voglia leggere, predicati ambedue del soggetto רשעים, possano inserirsi due

verbi riferibili ad altro soggetto, senza che questo sia espresso, perchè sarebbe un parlare di incomportabile oscurità; dunque è necessario intendere che si riferiscano agli empj stessi, i quali dopo morte *venivano,* e s' intende non da sè stessi, ma *portati* con gran pompa nei luoghi *santi, venerati* della città. E perciò se la traduzione dei LXX non dà precisamente la lettera a me pare renda bene lo spirito: *καὶ τότε εἶδον ἀσεβεῖς εἰς τάφους ἐισαχθέντας, καὶ ἐκ τοῦ ἁγίου, καὶ ἐπορεύθησαν, καὶ ἐπῃνέθησαν ἐν τῇ πόλει, ὅτι οὕτως ἐποίησαν.* Ed invece di tradurre a parola: *hò veduto gli empj sepolti,* bene vien detto *che erano portati alla sepoltura,* ed in luogo di ישתכחו *venivano dimenticati,* si legge ישתבחו *erano lodati,* lezione, che quantunque il Ginsburg chiami una alterazione del testo, pure si trova in moltissimi codici Kennicottiani, in un Rabbinico comento: אל תקרי וישתכחו אלא וישתבחו (Tal. Bab. Ghittin Cap. 5) nella Vulgata, e nel comento di S. Girolamo. La Vulgata per altro traduce troppo infedelmente i due verbi באו e יהלכו: *Vidi impios sepultos: qui etiam cum adhuc viverent in loco sancto erant, et laudabantur in civitate quasi justorum operum,* traducendo אשר כן עשו non: *così avean fatto,* ma: *giustamente, rettamente avean fatto,* e anche l'Ewald: *die da Recht thaten;* ma egli intende che vengono dimenticati quelli che operano giustamente. Se si volesse, anche secondo la

mia interpretazione del tutto insieme del verso, mantenere la lezione וישתכחו, si può intendere che gli empj vengono dimenticati dopo che hanno così fatto, cioè il male; e così leggono la Pescito e la parafrasi Caldaica ואתנשין.

v. 11. *Sentenza* פתגם. Questa è parola del tutto straniera; ma a torto il Zirkel e l' Eichhorn la vorrebbero derivata dal Greco φθέγμα che significa *voce, parola,* come il significato primitivo di פתגם, che poi è passato a significare *il detto pronunziato nel giudizio, la sentenza.* Il Caldaico ha פתגמא, il Siriaco *Pethgomo,* e l' origine di tal vocabolo è da ripetersi dal Persiano, come benissimo vogliono il Gesenio, (Geschichte ec. §. 17. 2), il Bernstein (Lexicon Syriacum Chrest. Kirsch.), e il Fürst.

v. 12-14. Per il modo come io connetto insieme questi tre versi vedi l' Introduzione II. 1.°

Gli si usa indulgenza מאריך. Questo participio o si riferisce a Dio soggetto sottinteso, o meglio, come io ho tradotto, è impersonale. Prima della parola כצל, *come l'ombra,* sottintendo il verbo sostantivo, solito a tacersi spesso nello stile Ebraico.

Accade מגיע. L' uso dell' Hifil del verbo נגע nel significato di *avvenire, accadere* è senza esempio nell' Ebraico dei buoni tempi; troviamo soltanto Ester IX. 26 ומה הגיע עליהם.

v. 16. *Nè di giorno nè di notte esso vede il sonno coi suoi occhi* כי גם ביום ובלילה שנה

בעיניו איננו ראה. Io riferisco questa proposizione al soggetto לבי *mio cuore,* e non fa ostacolo che gli sieno attribuiti gli occhi, perchè tanta proprietà di espressione non è da ricercarsi in simil caso. La Vulgata prima di queste parole aggiunge: *est homo,* e ne fa soggetto della proposizione che segue.

v. 17. *Ho veduto altresì* וראיתי. In tal modo ho creduto di rendere la congiunzione pleonastica dell' Ebraico, che serve tanto bene a rendere pieno lo stile; ma che potrebbe indurre in errore, e non dare alcun senso a chi volesse tradurla come propria e vera congiunzione copulativa.

CAPITOLO IX.

v. 1. *Per schiarire tutto ciò.* לבור vale come לברר *distinguere, porre in chiaro. I giusti e i savj.* Dove il testo Massoretico ha והחכמים, *e i savj,* il codice Kennicottiano 152 legge invece והרשעים, *e gli empj,* che sarebbe in perfetta antitesi con הצדיקים *i giusti;* ma siccome questa perfetta antitesi non è ciò che più spesso s' incontra presso il nostro autore non credo dover seguire questa lezione, la quale non ha che l'autorità di un solo codice.

E le loro opere ועבדיהם dal Caldaico עבד *fare,* ma però io non lo considererei assoluto Aramaismo, perchè ne troviamo alcuni esempj anche negli scritti dei migliori tempi (Esodo XX. 9)

ששת ימים תעבד, *sei giorni lavorerai,* (Isaia XIX. 9) עבדי פשתים *lavoratori di lino,* ma sempre annessa l'idea di un lavoro manuale e faticoso: per *opera* o qualunque *fatto* in genere, in buono e puro Ebraico, si direbbe piuttosto מעשיהם come anche in questo luogo legge il codice Kennicottiano 152. A torto la parafrasi Caldea e Rascì ne danno una spiegazione Aggadica, intendendo עבדיהם *i servi, i discepoli,* che, secondo il costume di cui si fa menzione così sovente nel Talmud, servivano i loro maestri.

Il senso generale poi di questo verso e del secondo mi pare sia il seguente: che Cohelet ha posto in chiaro, ha capito, che i giusti ed i savj dipendono egualmente da Dio, e nemmeno l'amare e l'odiare le cose e le persone è in piena cognizione dell' uomo; ma dipende dal concorso delle circostanze, le quali poi originariamente sono governate dall' arbitrio Divino, e tutto è posto indifferentemente innanzi agli uomini, senza distinzione nè di grado, nè di merito.

Per l'esatto significato delle parole הכל לפניהם הכל כאשר לכל consento alla interpretazione del Ginsburg, e לפניהם faccio relativo a אדם, posto quì come nome collettivo del genere, e bene allora si può accordare col plurale. *Tutto è posto dinnanzi agli uomini, e tutto egualmente per tutti.* I LXX si discostano dal testo Massoretico traducendo הכל כאשר לכל ματαιότης ἐν τοῖς πᾶσιν, *va-*

nità in tutti, dove è evidente lo scambio di הבל invece di הכל, avvenuto forse per la simiglianza della ב colla כ, se pure si può ammettere che il testo dei LXX fosse scritto in carattere quadrato. Simmaco e la Vulgata uniscono queste parole a quelle del verso antecedente, come faccio ancor io, ma in modo diverso: *τὰ πάντα ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἄδηλα, sed omnia in futurum incerta,* e male la Vulgata intende quì לפניהם *in futurum.*

v. 3. *E dopo* ואחריו. O il pronome suffisso è puramente pleonasmo esornativo, o si riferisce al nome חיים; e quantunque sia questo di forma plurale, per il significato è singolare, giacchè in tal numero non si trova mai questo nome usato.

v. 4. *Imperocchè chi è da preferirsi?* Seguo la lezione del Chetib כי מי אשר יבחר, a preferenza del Cherì כי מי אשר יחבר *chi è unito;* ed intendo il verso in questa maniera: *chi è da preferirsi?* sottindendi: un vivo o un morto? certo un vivo, perchè *a tutti i viventi resta alcuna speranza ec.* La lezione del Cherì è seguita dai LXX: *ὅτι τίς ὃς κοινωνεῖ πρὸς πάντας τοὺς ζῶντας*; dalla Pescito: dalla parafrasi Caldaica ארום מן גברא דאתחבר, da Rascì, da Aben Ezra, e fra i moderni dall'Ewald, dall'Hitzig e dall'Arnheim nella Bibbia di Zunz. La Vulgata quantunque dia a queste parole altro senso: *Nemo est qui semper vivat,* a me pare che segua anch'essa la lezione del Cherì, quasi dicesse nessuno è unito per sempre ai viven-

ti: il Ginsburg crede invece, e giudico non a ragione, che la Vulgata segua il Chetib quasi dicesse, *chi è prescelto per godere il privilegio di vivere in eterno?* ed egli stesso segue questa interpretazione, che mi sembra la meno naturale. Io preferisco il Chetib al Cherì, perchè le parole יש בטחון *vi è speranza,* mi pajono bene unirsi con quelle che immediatamente precedono אל כל החיים *a tutti i viventi;* ma se uniamo queste colla lezione del Cherì כי מי אשר יחבר, quelle resterebbero isolate senza un complemento cui riferirsi; a meno che non si volesse intendere come se dicesse כי למי אשר יחבר *a chi è unito ai viventi vi è speranza,* interpretazione che confesso potrebbe in qualche modo difendersi; ma in tanta incertezza è pure necessario ad alcuna interpretazione appigliarsi, e addottare quella che ha in suo favore più probabilità, quale mi sembra quella da me seguita.

Un cane. L'espressione del testo לכלב non è quì da considerarsi come un dativo, ma semplice nominativo come vogliono Hitzig e Ginsburg, e come traducono i LXX, la Pescito, la parafrasi Caldea, e la Vulgata; così troviamo in Giosuè (X. 21) לא חרץ לבני ישראל לאיש את לשנו. Il Gesenio (Geschichte ec. §. 10. 5) ripone l'uso della ל prefissa al nominativo come proprietà della sintassi dell'Ebraico seriore. Knobel ed Ewald rendono ragione della ל prefissa come se il senso esatto

fosse: *in quanto ad un cane vivo dico che è meglio ec.*, e Rascì e Rosenmüller lo intendono come un vero e proprio dativo, e fanno הוא טוב soggetto della proposizione, mancando secondo essi il segno del dativo al nome האריה: *ciò è meglio per un cane vivo, che per un leone morto.*

v. 5. *Compenso.* שכר non è quì veramente *la ricompensa, la rimunerazione* delle opere come in altri luoghi; *ma profitto, guadagno,* e credo di essermi tenuto alla lettera e allo spirito, traducendo *compenso.*

v. 9. *Tutti i giorni della tua vanità,* כל ימי הבלך. È a bella posta per maggiore efficacia questa clausola ripetuta, a dimostrazione che altro non è la vita, se non vanità; giacchè tutto quello che possiamo ritrarne di vantaggio, la nostra parte (חלק), secondo la dizione tante volte nel Cohelet ripetuta, è di darsi alquanto buon tempo, e un poco godersela; e non bene questa ripetizione è omessa dai LXX, dalla Pescito, dalla parafrasi Caldea, e da alcuni codici Kennicottiani e De Rossiani.

v. 11. Per l'infinito assoluto וראה vedi la nota a VIII. 9, e per la locuzione *tornai e vidi,* da me tradotta *di nuovo ho veduto* v. a IV. 1.

v. 12. Male il codice Kennicottiano 152 legge האחוים maschile, dove il testo Massoretico ha האחוזות, perchè il nome צפור, la maggior parte delle volte, è usato in genere femminile: si trova

peraltro nei Salmi CII. 8 כצפור בודד על גג, e Salmo CIV. 17, usato in maschile.

v. 14. *Grandi macchine* מצודים גדולים. Così ha il testo Massoretico מצודים da צוד *cacciare*, quindi *insidiare*, e può significare benissimo le macchine da guerra, non che le strategiche insidie. I codici De Rossiani 10. 476 danno la lezione מצורים da מצור *assedio*, alterazione forse avvenuta per il facile scambio delle due lettere *Resh* e *Dalet*. I LXX traducono χάρακας, *vallo*, e la Pescito egualmente *Qalqume*, la Vulgata, ampliando il testo: *extruxitque munitiones per gyrum, et perfecta est obsidio*.

v. 15. *E si trovava*. Così impersonalmente va inteso il verbo מצא, come la Pescito, la Vulgata, la parafrasi Caldea, Hitzig e Ginsburg, non farne soggetto il re sopra nominato.

E la gente. Do questo significato alla parola אדם, che indica il più delle volte il volgare degli uomini, *la turba* che appunto più facile dimentica chi le ha fatto del bene.

v. 17. Per connettere questo verso col precedente ho tradotto נחת non *la quiete* nel senso della *riposatezza dell'animo*, ma *la quiete della indifferenza*. Questo verso manca per intero nel codice Kennicottiano 167.

v. 18. *Uno solo che sbagli* וחוטא אחד. Non si deve quì intendere *il peccatore* nel senso morale e religioso della parola, ma colui che *manca*, *sbaglia*, *commette errore*.

CAPITOLO X.

v. 1. *Come le mosche morte ec.* זבובי מות. Intorno al nome plurale unito al verbo singolare vedi a IV. 8. L' interpretazione poi di questo verso è molto controvertita. I LXX, o avevano altra lezione, o alterano a questo modo il testo Ebraico: *τίμιον ὀλίγον σοφίας ὑπὲρ δόξαν ἀφροσύνης μεγάλην, è stimato un poco di sapienza al di sopra del grande onore della stoltezza;* ponendo מעט *poco,* prima di מחכמה *sapienza,* facendo la מ prefissa partitiva e non comparativa, aggiungendo l' aggettivo גדול a כָּבוֹד, e variando questo in כְּבוֹד connesso al nome סכלות. La Vulgata nemmeno essa rende fedelmente il testo Ebraico: *Pretiosor est sapientia et gloria parva et ad tempus stultitia.* La parafrasi Caldea invece rende con maggior fedeltà, se non la parola, il concetto del verso: וכמה יאי ויקיר יתיר מן חוכמת חכימין ועותר עתירין גבר דטפשותיה זעיר וקליל cangiando solo l' astratto סכלות *stoltezza* nel concreto: *uomo la cui stoltezza è poca e lieve.* Felice alterazione, secondo me, perchè attenua il pensiero, che potrebbe forse parere un poco azzardato; e se la stoltezza in genere non è meglio che la sapienza e gli onori, può essere pur vero in fatto, che l' uomo di mente alquanto leggiera sia spesso

da anteporsi al troppo rigoroso sapiente. La Pescito è fedelissima al testo, meno che alla prima parte aggiunge la particella comparativa *come,* e ciò ho fatto ancor io nella mia traduzione, perchè credo che la Caf comparativa si debba sottindere nel testo Ebraico, e tradurre: *come le mosche morte.* Ma perchè ne risulti un senso più connesso bisogna variare la divisione dei versi, e unire il primo emistichio di questo verso a quello antecedente, e intendere: *uno solo che sbagli disperde molto bene, come le mosche ec.:* quindi succede, come proposizione staccata e quasi corollario delle antecedenti osservazioni, l'altro emistichio. Aben Ezra, Grozio, Mendelssohn, Michaelis, Rosenmüller, Philippson e Luzzatto ne danno tutt' altra spiegazione. *Come le mosche morte guastano e fanno fermentare l' olio odoroso, così un poco di stoltezza corrompe il pregio della sapienza e dell' onore.* Contro alla quale interpretazione è da osservare che la costruzione sarebbe sforzatamente contorta facendo le parole יקר מחכמה מכבוד oggetto invece che attributo, che bisogna sottindere i verbi יבאיש יביע ripetuti nel secondo emistichio: e passi la metafora per יבאיש, ma per יביע, *fermentare,* nemmeno la più sregolata fantasia saprebbe ammetterla; e in ultimo luogo che la מ prefissa a חכמה e כבוד sia causale, giacchè bisognerebbe *intendere il pregio che nasce, che procede dalla sapienza e dall' onore,* sarebbe costrutto per nulla Ebraico. Al

contrario Rascì, Knobel, De Wette, Ewald, Hitzig, Vaihinger e Ginsburg spiegano colla medesima sintassi della Pescito, e della parafrasi Caldea che si presenta così naturale. Per altro Ewald, traducendo יקר *lästiger, più gravoso, più molesto,* mi sembra che, allo scopo forse di dare un senso più alla moralità consentaneo, non sia per nulla fedele: giacchè si prende יקר sempre in buon significato come Hitzig *gewichter,* o come Ginsburg *more mighty.*

v. 2. *La mente del savio è retta, torta quello dello stolto.* לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו a lettera dovrebbe tradursi: *il cuore del savio è a diritta, il cuore dello stolto a sinistra;* ma questa è frase tutta Ebraica, per indicare il modo retto o non retto di pensare, prendendo il cuore per la mente (V. Nota II. 3). Ed in quanto al senso, se il modo come è espresso in Ebraico rende troppa cruda la incoerenza col verso antecedente inteso come è da me proposto, e parrebbe quasi indurre ad accettare l'altra spiegazione adottata dall'Aben Ezra e dagli altri interpreti sopra citati, si osservi che è questa una delle solite incoerenze, in cui cade il nostro autore; e quì forse voluta a bella posta, per temperare l'ardita sentenza del primo verso. *È vero che un poco di stoltezza è da preferirsi alla sapienza e agli onori; ma è anche vero d'altronde che la mente del savio è retta, e torta quella dello stolto.*

v. 3. Parmi che in questo verso si contenga un modo proverbiale, per indicare la grande nullità di chi è stolto, il quale anche nel modo di andare per via dice a tutti, cioè fa a tutti conoscere, la propria stoltezza.

v. 4. *Se l'ira del principe si accende contro di te* אם רוח המושל תעלה עליך. La frase Ebraica: *sale lo spirito* רוח תעלה parmi non possa avere altro significato che quello di *adirarsi, sdegnarsi;* e l'altra che succede: *non lasciare il proprio luogo* מקומך אל תנח, vuol dire non lasciarsi inconsideratamente trasportare, ricordarsi della propria condizione relativamente al principe, e contenersi, perchè *la mitezza,* מרפא, fa perdonare anche a grandi mancanze.

v. 5. *Come errore che procede dal principe* כשגגה שיצא מלפני השליט. Non credo che la כ prefissa al nome שגגה *errore* abbia quì il valore di *come* comparativo, ma esplicativo; come se dicesse: *un male che ho veduto sotto il sole è un errore che procede dai principi,* cioè, come spiega nei versi seguenti, la ingiusta distribuzione degli onori.

v. 6. *La stoltezza* הסכל. L'astratto è quì usato invece del concreto סכלים *gli stolti,* ed il concreto singolare hanno i LXX, ὁ ἄφρων, la Pescito *Sachlo,* la Vulgata *stultum,* e la parafrasi Caldea, שטיא. Si deplora quì la troppo frequente ingiustizia delle umane sorti; perciò עשירים, come

vogliono molto a ragione l'Aben Ezra, il Rosenmüller e il Ginsburg, non si debbe intendere: *ricchi di denaro,* ma, *i veri nobili, gli ottimati,* quelli che sarebbero degni di essere in alto grado, e S. Girolamo comenta: *qui divites sunt sermone et sapientia.*

v. 8-11. Quantunque questi tre versi possano sembrare sconnessi fra loro e col rimanente del contesto, pure io li giudico come parabole più o meno proprie ed evidenti a continuare il paragone fra il savio e lo stolto, per concludere che gli errori da questo commessi tornano a suo danno, come chi scava una fossa vi cade, chi rompe una siepe è morto dal serpe ivi nascosto ec.

Fossa גומץ è parola del tutto Aramaica, e non ne occorre nell' Ebraico Biblico altro esempio: Caldaico, גומצא, Siriaco, *Gumozo.*

Chi muove מסיע Hiphil da נסע *partire, far partire,* quindi *trasportare,* in senso più generale *muovere.*

Nè è in pericolo יסכן. Affine al Rabbinico סכן *pericolare,* o a סכין *coltello,* e vorrebbe allora significare *essere tagliato, ferito:* nell' uno o nell'altro senso è sempre voce del seriore Ebraico. I LXX, Aben Ezra, Knobel, Ewald, De Wette, e Vaihinger intendono *pericolare,* la parafrasi Caldaica ha inteso forse di spiegare quale sia questo pericolo, traducendo עתיד לאתוקדא בנורא *dovrà bruciarsi;* la Pescito traduce *si stanca;* Hitzig e

Ginsburg preferiscono di intendere *tagliare,* Gesenio e Fürst nei loro lessici accettano come probabile quest' ultima interpretazione e quella di *pericolare.*

v. 10. *Il senso di questo verso* parmi sia il seguente: *Come il ferro, ancorchè ottuso e non forbito, pure aumenta la forza di chi sa adoprarlo, così anche il bene oprare della sapienza è di vantaggio.*

קהה *ottuso da* קהה eguale a כהה *indebolire* in generale, quindi *ottundere,* e anche *l'oscurarsi della vista* לא כהתה עינו (Deut. XXXIV. 7). I codici Kennicottiani 17. 199. 155. 201 danno anche quì כהה colla *Caf.* והוא לא פנים קלקל a parola dovrebbe tradursi: *e non ha la faccia forbita,* che è quanto dire: *non lo è esteriormente, in apparenza.*

La *vav* congiuntiva prefissa a יתרון non è neanche quì copulativa, come già è stato in molti altri luoghi avvertito, ma, come l'*et* dei Latini che significa talvolta *etiam,* deve tradursi *anche, ancora,* e così nel verso seguente. הכשר è infinito, e come כשר può avere i due significati o di *rettitudine,* o di *utilità,* di *buona riescita* (Vedi II. 21, IV. 4) così in questo luogo Rascì, Rashbam, Aben Ezra, Gesenio, De Wette, Knobel e Vaihinger sono per il secondo significato; Rosenmüller, Herzfeld, Philippson, Ginsburg e Fürst per il primo, che ancor io preferisco. Le antiche versioni alterano tutto il

senso che dal testo in questo verso ci viene offerto: i LXX: *ἐὰν ἐκπέσῃ τὸ σιδήριον, καὶ αὐτὸς πρόσωπον ἐτάραξε. καὶ δυνάμεις δυναμώσει, καὶ περίσσεια τῷ ἀνδρὶ οὐ σοφία.* La Vulgata: *si retusum fuerit ferrum, et hoc non ut prius, sed hebetatum fuerit, multo labore exacuetur, et post industriam sequetur sapientia.* La Pescito: *se è ottuso il ferro allora conturba il volto, e accresce la strage, e il vantaggio degli abili (è) la scienza.* La parafrasi Caldea dà spiegazione del tutto Aggadica, allontanandosi intieramente dal testo, sicchè non è prezzo dell' opera riportarla.

v. 11. *Se morde il serpente ec.* Questo verso mi pare in antitesi col precedente: in quello si mostra il vantaggio della sapienza, in questo la inutilità o ancora il danno dello stolto ciarliere, che offende talvolta e lacera la riputazione altrui, come il serpe, quando non è reso impotente dall' incantesimo, morde chiunque gli si fa incontro. È noto come fosse pregiudizio comune fra gli antichi, e anche oggi vige fra alcuni popoli meno inciviliti, che incantatori e maliardi sapessero rendere innocuo il serpente anche velenoso, pronunziando certe magiche parole. La frase בעל הלשון, *padrone della lingua, linguax, linguacciuto,* corrisponde a tante altre simili che sono proprie dell' Ebraico parlare; così poco più innanzi, בעל כנפים *alato,* (Gen. XXXVII. 19) בעל חחלומות *sognatore.* Per altro non da tutti il בעל הלשון viene inteso

ad un modo: pei LXX, la Pescito, Rascì, Gesenio e Ginsburg è lo stesso incantatore; la parafrasi Caldaica, la Vulgata, S. Girolamo, Aben Ezra e Rosenmüller spiegano *calunniatore, detrattore,* avvicinandosi al modo con cui è da me interpretato, giacchè בעל הלשון, secondo me, non è tanto chi a bella posta calunnia altrui, quanto quegli che molto ciarlando, più spesso dice male che bene del prossimo. Secondo l'altra interpretazione è da domandarsi quale sia il significato del verso a questo modo tradotto: *se il serpente morde senza incantesimo, l'incantatore non ha vantaggio;* anzi dovrebbe averlo, posciachè il serpente non incantato morde, e incantato non più. Anche il verso che segue conferma in qualche modo la mia interpretazione, perchè si pone a confronto l'assennato parlare del sapiente con quello irreflessivo dello stolto.

v. 12. *Lo divorano,* תבלענו, da בלע propriamente *inghiottire,* cioè lo *mandano in rovina;* e in quanto al soggetto שפתות plurale col verbo singolare תבלענו, vedi sopra cap. IV. 8.

v. 14. *L'uomo non sa ciò che è stato.* Il testo Massoretico ha invece il futuro לא ידע האדם מה שיהיה. I tre codici Kennicottiani 77. 196. 680, e il codice De Rossiano 379, leggono invece היה, lezione conforme ai LXX τί τὸ γενόμενον, ed alla Vulgata; *quid ante fuerit.* Io preferisco questa lezione, perchè, seguendo poi il futuro ואשר יהיה

מאחריו, è nello stile del Cohelet dire egualmente sconosciuto il passato e il futuro, mentre due futuri sarebbero di oziosa ripetizione.

v. 15. *La fatica dello stolto lo stanca.* עמל הכסילים תיגענו. Ormai presso questo nostro autore non deve più meravigliare se troviamo il pronome suffisso singolare riferibile a כסילים plurale; si spiega per altro come se si riferisse ad ognuno degli stolti singolarmente considerato. E il significato si è che gli stolti da ogni loro fatica, come quelli che non sanno riescirvi, non traggono altro che inutile stanchezza, dimodochè non sanno nemmeno prendere la via per andare alla città. Nei versi seguenti poi si applica quanto è stato detto in generale della stoltezza, ai rettori della città quando non sanno saggiamente governare.

v. 16. *Guai a te, o paese, il cui re è fanciullo* אי לך ארץ שמלכך נער. Intorno alla esclamazione אי vedi la nota a IV. 10. נער non significa quì fanciullo per età, ma per la mente, giacchè sopra IV. 13, si loda anzi un re giovane quando abbia senno. Il Döderlein, Desvoeux, Spohn e Nachtigal intendono נער *servo,* come *puer* presso i Latini: ma in tutto il contesto sembra che trattisi più delle qualità dell' animo che non di quelle della nascita, e בן חורים piuttosto che *libero* pare che quì voglia dire *nobile* nel significato di *strenuo, virtuoso.* Il mangiare di buon ora ושריך בבקר יאכלו è deplorato come costume proprio dei crapuloni, e degli

avviziati, mentre si loda il cibarsi a tempo opportuno בעת יאכלו.

v. 17. *Per ristoro e non per crapula* בגבורה ולא בשתי. La *Beth* prefissa quì è certo causale, e dinota il motivo di fine. שתי da שתה *bere,* come קרי *avvenimento* da קרה, non significa propriamente la sola ubbriachezza, ma come משתה indica il convito in genere, il banchetto, così שתי qualunque intemperanza e sregolatezza nel cibarsi: a questo modo intende la Vulgata: *et non ad luxuriam;* i LXX si allontanano dal testo: *οὐκ αἰσχυνθήσονται, non saranno vergognati,* forse per avere scambiato בשתי con בשת *vergogna,* la parafrasi Caldea ולא בחלשות *e non con debolezza, con rilasciatezza,* e la Pescito con maggiore fedeltà *w^elo B^emashtjo, et non ad compotationem.*

v. 18. Con questo verso s'indicano per modo di analogia i danni che resulteranno dal governo di principi e cortigiani così corrotti, e quindi rilasciati e trascurati; e come la pigrizia manda in rovina la casa, così essi mandano in rovina lo stato.

Pigrizia. עצלתים duale invece di עצלות o עצלה indica, secondo Gesenio, una grandissima pigrizia; secondo Aben Ezra la pigrizia di ambedue le mani, come se dicesse ידים עצלות.

E per la rilasciatezza delle mani. ובשפלות ידים a parola dovrebbe tradursi, *e per la bassezza delle mani,* cioè *per lasciarle cadere inerti. Goccia la casa* ידלוף הבית. Si noti che non dice

בבית *in casa,* ma con più efficacia הבית come anche dicesi *il tetto,* e non *dal tetto fa acqua.*

v. 19. Questo verso si riferisce ai principi, שרים, del v. 16; i quali non si cibano per ristorarsi, בגבורה, ma anzi del cibo, לחם, che quì come in molti altri luoghi non è il solo pane, ma qualunque vivanda, fanno scopo di uso e di piacere, come il Rosenmüller comenta: *oblectationis gratia convivia parant;* bevono il vino per darsi buon tempo, e fanno che il denaro corrisponda ad ogni loro desiderio. Questa mi pare la miglior spiegazione delle parole והכסף יענה את הכל, adottata anche dal Rosenmüller, e che è in armonia con quella data di מענה cap. V. v. 19. Altri spiega יענה *opprime, tiene sottoposto;* così i LXX καὶ τοῦ ἀργυρίου ταπεινώσει ἐπακούσεται τὰ πάντα, *e all'argento con umiliazione obbediscono tutte le cose,* la Pescito, *e il denaro opprime e gli fa errare in tutto;* la Vulgata: *et pecuniae obediunt omnia,* come se dicesse הכל יענה את הכסף.

v. 20. *Tuo pensiero* מדעך. מדע invece di דעה è forma dell'Ebraico seriore (Gesenius Geschichte ec. §. 10) e quì non significa *scienza,* ma *intendimento, pensiero.* Questo verso si riconnette al 4.° di questo istesso capitolo, ove si consiglia moderazione verso i regnanti, e, posto in questo luogo, quasi ci avverte a non sparlare nemmeno dei peggiori sovrani, perchè sono troppi i delatori che potrebbero accusarci. Il dire che anche gli uccelli

e gli alati riportano la voce e le parole è frase iperbolica, per esortare ad essere in ciò molto cauti. La ה dimostrativa prefissa a כנפים nel Chetib è rigettata nel Cherì dalla recensione Massoretica, e forse non a torto, perchè il nome כנפים *ale* non è quì determinato, non *chi ha le ale,* ma *chi ha ale.*

CAPITOLO XI.

v. 1. Con questo verso si riprendono veramente i pratici ammaestramenti interrotti dopo il v. 10 del cap. IX; e si consiglia di unire l' industria al piacere per vedere frutto dei propri averi. *Manda il tuo pane sulla superficie delle acque* è quanto dire: tenta le fortune del commercio; così Michaelis, Döderlein, Spohn, Mendelssohn ed altri; Rascì, Aben Ezra e Ginsburg intendono di beneficare qualunque senza speranza di ricompensa, come chi getta il pane nell'acqua, e poi la ricompensa verrà.

v. 2. *Fanne sette parti ed anche otto,* תן חלק לשבעה וגם לשמונה, significa a mio avviso: dividi il tuo in molte imprese, perchè non si possono conoscere i mali che avverranno sulla terra, מה יהיה רעה על הארץ, e per tal modo qualche parte ti vien fatto di salvarne.

v. 3-4. Il senso di questi due versi è di non troppo badare a ciò che potrà accadere, ma affidare sempre qualche cosa alla fortuna, perchè il provvedere dell' uomo non ripara a tutto, come non può

impedire la pioggia, quando le nubi ne sono cariche, nè far sì che un albero non cada, se debba cadere, trovandosi già questo albero nel luogo ove la caduta deve avvenire; e chi è incerto e irresoluto per timore di possibili pericoli non giunge a compiere nessuna impresa.

Esso è nel luogo in cui deve cadere. I codici Kennicottiani 213. 442. 567 e i De Rossiani 10 a. p. 466 ex. c. leggono מקום שיפול העץ שם הוא, e invece il testo Massoretico ha יהוא che sarebbe un futuro del verbo primitivo הוה coll'Alef invece della ה; si legga poi nell' uno o nell'altro modo, il significato del verbo va sempre quì inteso come presente, per il quale, come è stato avvertito I. 12, si usa spesso il futuro o aoristo.

v. 5. *Nè le ossa nel ventre della donna gravida* כעצמים בבטן המלאה; così il testo Massoretico, e si debbe sottindere ripetuto אינך יודע *e come tu non conosci.* Molti codici Kennicottiani e De Rossiani, conformemente alla interpretazione della parafrasi Caldea, hanno invece בעצמים che darebbe senso tutto diverso, e sarebbe: *come tu non conosci quale sia la via dello spirito nelle ossa che stanno nel ventre della donna gravida ec.;* e sarebbe forse più bello il pensiero; ma è probabilmente l'interpretazione della versione Caldaica, che avrà dato luogo a questa alterazione in alcuni codici, e non lezione primitiva e genuina. Io mantengo la lezione del testo Massoretico, perchè offre

un senso abbastanza chiaro, ed è confermata dalle altre versioni antiche.

v. 6. *Quale meglio profitterà se questo o quello* איזה יכשר הזה או זה. Intendi, ciò che tu hai fatto nella tua gioventù, o nella tua vecchiezza, indicate metaforicamente nel mattino e nella sera, come pure metaforica è l' espressione di seminare, presa in generale per qualunque industria, di cui si spera raccogliere il frutto.

v. 8. *I giorni dell'oscurità* ימי החשך: credo si debba intendere quelli dopo la morte, l' oscurità del sepolcro.

v. 9. *E la vista dei tuoi occhi:* il Chetib ha ובמראי עיניך al plurale seguito dalla parafrasi Caldaica, בחזיוני עינך; la recensione Massoretica ha corretto nel Cherì מראה al singolare, e così molti codici Kennicottiani e De Rossiani, i LXX, la Pescito e la Vulgata; e siccome il senso resta sostanzialmente lo stesso, non v' ha luogo a discutere quale lezione sia da prescegliersi. Per altro i LXX alterano il significato del testo in altro modo, inserendo ἄμωμος, *irreprensibile,* dopo לבך, e aggiungendo μή, *non,* prima di ובמראי, come se il testo avesse ולא במראי עיניך, e bisogna supporre forse avessero altra lezione.

v. 10. *Aurora della vita.* שחרות da שחר *mattino;* questo nome per altro è solo esempio.

CAPITOLO XII.

v. 1. *Non ho in essi alcun desiderio.* Ritengo per fermo che questo sia il significato delle parole אין לי בהם חפץ, e così i LXX, e la parafrasi Caldea, perchè è naturale nella vecchiezza l'acchetarsi di tutti i desiderj della gioventù, ed è comune ancora sulla bocca dei vecchi il detto: *non desidero più nulla.* La Vulgata intende invece gli anni che non riescono *piacevoli: non mihi placent,* e così Ewald e Ginsburg. Ma quantunque חפץ abbia talvolta il significato di *gradimento, piacere,* pure il senso di desiderio è quello che mi sembra quì il più conveniente.

v. 2. *Fino a che non si oscuri il sole* עד אשר לא תחשך השמש. Di questa e delle altre espressioni metaforiche, contenute in questo luogo, per dipingere le condizioni della vecchiezza, non sempre è facile assegnare il preciso significato. Per *sole* e *luce* s'intende la *gioja,* la *festività* della gioventù, che con metafora comune, e anche popolare, si chiama luce, opposta alle tenebre che simboleggiano la tristezza, e così comenta il Rosenmüller. Secondo altri indica propriamente l'indebolirsi la luce degli occhi, ma siccome di ciò si fa cenno al seguente verso, sembra da preferirsi la prima interpretazione. Pare che i Rabbini intendessero lo splendore del volto, che cessa colla vecchiezza. Nel

Talmud. Bab. Sab. C. 23. השמש והאור זו הפדחת והחוטם: *il sole e la luna sono la fronte e il naso;* e la parafrasi Caldaica זיו יקרא דאפך דמתיל לשמשא. *Lo splendore della tua faccia che assomiglia al sole.*

La luna e le stelle, seguendo la mia interpretazione, rappresentano col loro oscurarsi il cessare di ogni giubilo, e *il ritornare delle nubi dopo la pioggia,* come in un cielo che non mai si fa sereno; così significa nella vecchiezza il succedersi continuo di nuovi guaj, senza nessun sollievo, nè allettamento.

v. 3. *Quelli che conservano la casa vacilleranno, e gli uomini valorosi si piegheranno.* Mi pare spieghi benissimo la parafrasi Caldaica i primi per le ginocchia, o per le gambe; i secondi per le braccia; e perciò traduco שמרי non *che guardano,* ma *che conservano* nel significato di *mantenere, sostenere.* Il Talmud che interpreta *i fianchi,* e *le gambe* cade in ripetizione inutile, e non trova in tutto questo passo luogo per le braccia, che pure sono delle principali membra dell' uomo.

E saranno annullate le macine, che a poco a poco diminuiscono. Le macine sono *i denti,* chiamati così, perchè tritano il cibo, e cadono coll' andare degli anni, sicchè di tutti si resta privi nella più tarda vecchiezza. Simile frase metaforica si usa per ischerzo in Toscana, quando si vuole accennare all'attività della bocca nel tritare il cibo.

« Essendo un giorno insieme ad un convito,
« Quand' appunto aguzzato hanno il mulino.
(*Malmantile riacquistato* C. VII. 31).

בטלו *saranno annullate,* da בטל, è pretto Caldaismo, ed è questo il solo esempio di tal voce nell' Ebraico biblico. *Quelli che vedono per le finestre staranno all' oscuro* sono gli occhi che si indeboliscono.

v. 4. *Le porte che mettono sulla strada* sono in generale i sensi, e le facoltà della vita così detta di relazione, e forse più particolarmente gli orecchi e la favella, che mettono l' uomo in relazione col mondo esteriore, colle altre persone, mediante l' udire e il parlare.

Si abbassa la voce della macina è quanto dire che la favella s' indebolisce, e la voce si abbassa; e chiama macina la bocca, continuando la stessa metafora usata pei denti. *Si alzerà non più della voce di un uccello.* I LXX, la Vulgata, la Pescito, il Talmud, la parafrasi Caldaica, Rascì, Aben Ezra e Rosenmüller intendono che la piccola voce di un uccello serve per fare svegliare un vecchio, il cui sonno è leggiero e interrotto; io spiego invece con maggiore continuazione del senso che la voce del vecchio potrà appena farsi tanto sentire, quanto il pispigliare di piccolo augellino, e così Ewald e Hitzig.

Tutte le cantatrici si cheteranno, cioè per il vecchio non potranno aver luogo i festivi canti, ai

quali prendono parte i giovani e le giovani. בנות השיר, *le figlie del canto* per *le cantatrici*, come בני עולה, *i figli dell' iniquità*, per *i malvagi, gl' iniqui*, e sopra X. 17. בן חורים, *figlio della libertà, libero, ingenuo, nobile.*

v. 5. *Temeranno ancora dei luoghi alti.* Intendo come il Rosenmüller che i vecchi temono di salire nei luoghi alti per la stanchezza che loro produce, e bene si accorda colla frase che succede, *e nasceranno spaventi per via*, giacchè temono i vecchi di qualunque ostacolo o pericolo per loro non facile a sfuggire.

Spaventi חתחתים per Gesenio e Herzfeld è aggettivo, per Ewald e Fürst è sostantivo, e mi pare questi si appongano al vero; ma non è necessario sottindere a questo nome la *Mem* prefissa come se fosse retto dal verbo ייראו *temeranno;* mi sembra meglio invece sottindere il verbo sostantivo, cioè: *per i vecchi vi saranno spaventi ec.*

E fiorirà il mandorlo; significa l' incanutire del crine, come sono bianchi i fiori del mandorlo. Il codice De Rossiano 949 legge, invece di השקד, השקל *peso*, o *siclo:* nel primo significato si potrebbe intendere che pei vecchi comincia ogni cosa a riescire *pesante, molesta,* ma nel secondo non vedo di poter dare alcun senso; ad ogni modo non mi pare lezione da doversi accettare.

E si farà grave anche un grillo: ciò significa

l'intolleranza dei vecchi per qualunque piccola molestia.

Si annullerà la concupiscenza. ותפר האביונה da אבה *volere, desiderare;* e intendo i desiderj carnali che nei vecchi vengono meno. È questa parola senz' altro esempio, e da molti, tradotta *il frutto del cappero,* nel quale significato è usata nel linguaggio Rabbinico. La ragione che vien data poi di tale interpretazione si fonda sopra certa simiglianza di forma che è bello il tacere, e turpe certo sarebbe esplicitamente ripetere.

v. 6. *Fino a che non si spezzerà ec.* Il Chetib ha ירחק *allontanerà* invece del Cherì ירתק *si spezzerà.* A me pare doversi questo adottare, come hanno le antiche versioni, perchè offre un senso limpidissimo, mentre l' altra lezione ne dà al contrario uno molto lambiccato. E per *fune d'argento* intendo con molti altri *la spina dorsale,* per *globo* גלה, *il cervello* da cui la spina si diparte. La parola גלה troviamo adoperata per alcun che di rotondo posto sul capitello delle colonne (1 Re VII. 41. 42), e anche sopra il candelabro del tempio (Zaccharia IV. 2, 3). Ma è interpretato da altri in modo diverso, i LXX ἀνθέμιον, la Vulgata *vitta,* altri *sorgente, fonte. Lo spezzarsi poi del secchio alla fonte, e il correre della carrucola al pozzo* non credo sia una speciale allegoria a qualche membro del corpo, come intendono i Rabbini che nel secchio vedono il

ventre; ma lo sfascio di tutta la persona, e il ritorno degli elementi del corpo ai loro principj, come il secchio che si spezza sulla fonte da cui attinge l'acqua, e la carrucola che correndo cade nel pozzo; e così il Rosenmüller, a cui avviso non è speciale allegoria nemmeno la prima parte del verso. Io credo queste ultime espressioni anticipazione allegorica di quanto viene con termini proprj spiegato nel verso seguente.

v. 9. *Ed oltre che Cohelet era savio* ויתר שהיה קהלת חכם. Mi sembra non molto accettabile la interpretazione che Rosenmüller, Ewald e Hitzig danno di queste parole: *e di più è da dirsi che Cohelet era savio*. In tal caso è del tutto ozioso il עוד che segue oltrechè non è tale sintassi per nulla Ebraica, e bisogna inserire nel testo le parole יש לאמור o יש לאסוף. Il modo come io ho tradotto è seguito dalla maggior parte degli interpreti.

Considerò אזן *meditare, ponderare*. Nel senso proprio di *pesare* troviamo מאזנים *bilancie;* ma l'uso del verbo è senza altro esempio, e del tutto Rabbinico. Pare che i LXX leggessero אֹזֶן *orecchio* e תִּקֵּן invece di תִּקֵּן: καὶ οὖς ἐξιχνιάσεται κόσμιον παραβολῶν; e la Vulgata, allontanandosi dal testo, *enarraverat quae fecerat*.

v. 10. *Scritto di rettitudine* כתוב ישר. Secondo il codice Kennicottiano 100 e i De Rossiani

495, 563, 264, 543 si dovrebbe leggere וכתב *e scrisse,* invece di כתוב *scritto,* e questa lezione pare che seguissero la Pescito e la Vulgata: *et conscripsit.*

v. 11. Il senso di questo verso pare sia questo: che le parole dei savj sono di molto eccitamento, *come i pungoli* כדרבנות, e devono restare fitte nella mente *come chiovi,* כמשמרות, e quelli che raccolgono gli scritti altrui בעלי אסופות, *autori delle raccolte,* sono condotti da un medesimo scopo, *da un medesimo pastore* מרעה אחד, cioè quello di adottrinare al bene e all' utile. משמרות *chiodi* altrove è scritto con la ס come hanno anche quì i codici Kennicottiani 17. 19. 30 e altri; e pare vocabolo dell' Ebraico seriore biblico giacchè non si trova che in Isaia XLI. 7., in Geremia X. 4, e nelle 1.ᵉ Croniche XXII. 3; 2.ᵉ III. 9.

v. 12. *E più di essi* ויתר מהמה. Il pronome credo si riferisca a בעלי אספות del verso antecedente, e con queste parole si consiglia ad essere più avvertiti che non questi tali raccoglitori, perchè il fare molti libri non ha alcun vantaggio.

Meditare. להג colla ל radicale è solo esempio in tutta la Bibbia, nè può dirsi che appartenga ad הגה colla ל prefissa.

v. 13. *Ascoltata ogni cosa* הכל נשמע. I LXX e la Pescito rendono נשמע coll' imperativo τὸ πᾶν ἄκουε, e la Vulgata coll' imperativo plurale, *pariter omnes audiamus.*

v. 14. *Perchè questo è tutto l'uomo,* כי זה כל האדם, cioè in questo consiste tutto l'uomo, nulla dovendosi curare del resto.

Si veda poi nella Introduzione (IV. 14) ciò che io penso intorno all' autenticità di questi ultimi sei versi.

FINE

INDICE

RETTIFICAZIONI

pag.	*lin.*	*ove si legge*	*si legga*
22	7	*Ghir*	*Gher*
	8	*Min*	*Man*
31, in nota,		*p. 451 Gottingen*	*p. 151 Göttingen*
37	10	IV. 14,	IV. 13, 14
ivi	18	III. 17,	III. 18
ivi	22	III. 16,	III. 17
28	2	(XII. 8)	(XII. 7)
39, in nota,		*Talmud Bab. f. 30, 2,*	*Talmud Bab. Sab. f. 30, 2*
118	10	*altri della Bibbia*	*altri libri della Bibbia*
121	6	*sono modi del tutto proprii del più tardo Ebraico,*	*sono modi del tutto proprii del più tardo Ebraico. o da esso preferiti.*
ivi	15	כשר	כשרון
125	20	*intralciatismo*	*intralciatissimo*
128, in nota,		91	71
130	13	*di tardissima età*	*di più tarda età*
134	16	*apparrebbe*	*apporrebbe*
144	4	נקרה	נקרא
146	8	*ma nella forma semplice* קל*, come è qui usata, non ha significato transitivo per il quale bisogna usare,*	*ma la forma semplice* קל *non è altrove usata e per il significato transitivo bisogna usare*
205	14	*e perciò*	*e perciò a*
265	21	גם כל	גם לכל

